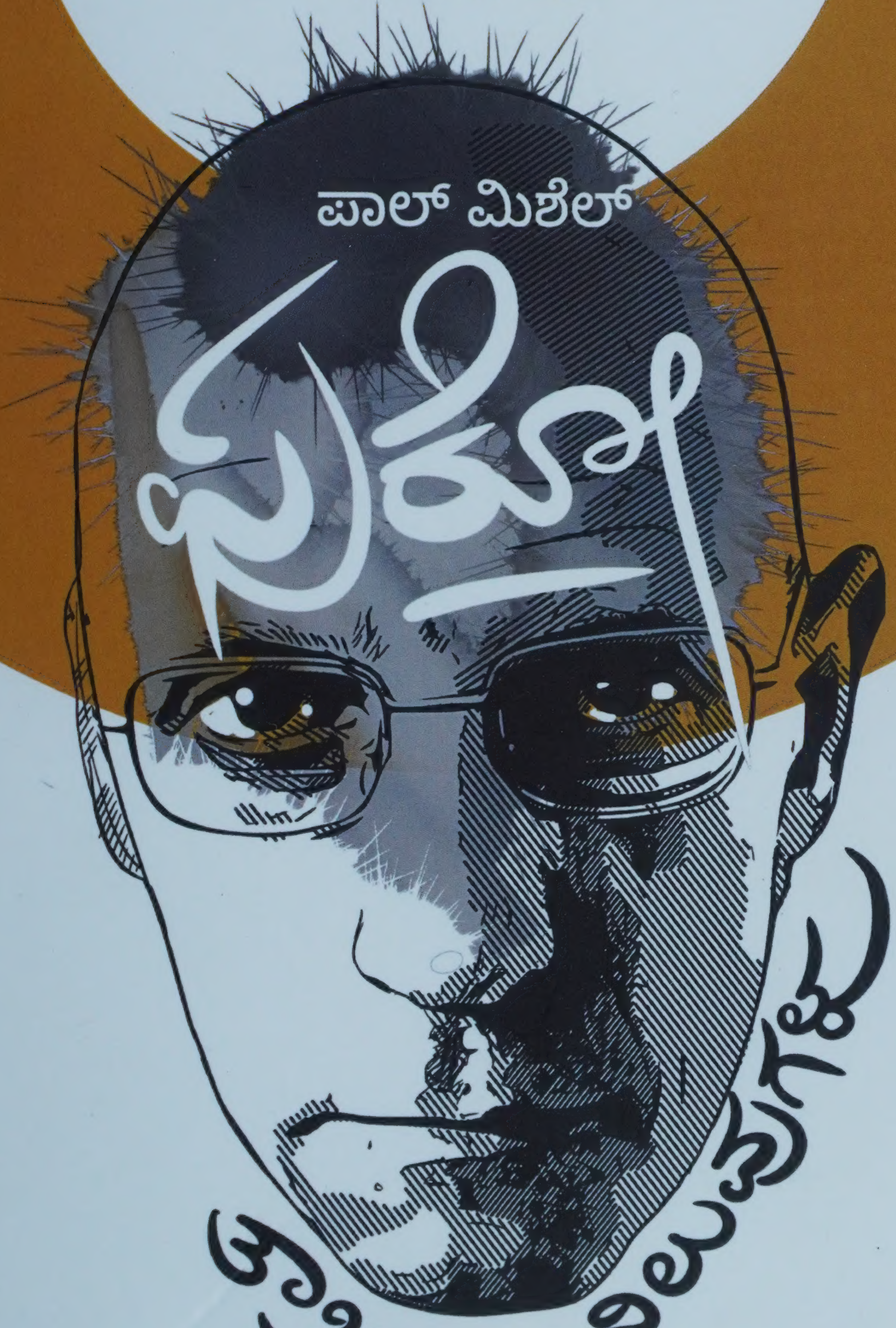
PAUL-MICHEL FOUCAULT

PHILOSOPHICAL PRINCIPLES

ಪಾಲ್ ಮಿಶೆಲ್

ಫುಕೋ



ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು

ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.

ಪಾಲ್ ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೋ ಎನ್ನುವುದು ಪೂರ್ಣ ಹೆಸರು. 15–10–1926ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ. 25–6–1984 ರಲ್ಲಿ ಮರಣವಪ್ಪಿದ. ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶದವನು. ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಸಂಕಥನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅವನ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. 'ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್', 'ದ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಯುವಲಿಟಿ', 'ಮ್ಯಾಡ್‌ನೆಸ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಜೇಶನ್', 'ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್', 'ದ ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಡ್ಜ್', 'ದ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಿನಿಕ್' ಅವನ ಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಗಳು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

Paul-Michel Foucault

PHILOSOPICAL PRINCIPLES

ಪಾಲ್ ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೋ

(ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು)

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. ಕೆ

ಪುಸ್ತಕ
ವಿಜಯನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 040

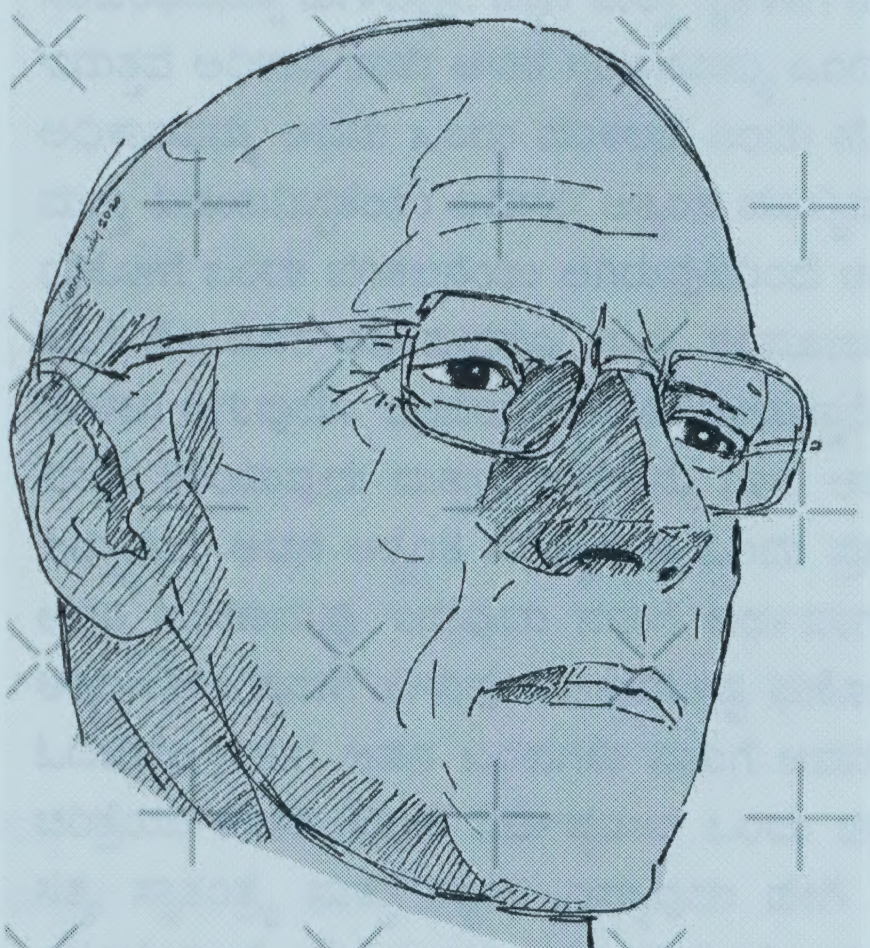
ಪಾಲ್ ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೋ (ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು)
Paul-Michel Foucault **(1926–1984) PHILOSOPICAL PRINCIPLES**
French philosopher, historian of ideas, writer, political activist, literary And critic
Born : 15 October 1926, Poitiers, France
Died : 25 June 1984 (aged 57) Paris, France
A criticism By : **Keshava Sharma K.**
1 Cross, Shanthi Nagara
Near Chowdamma Temple, B R Projct,
Badarvathi Taluk, Shivamoga - 574115
Mob : 9448730611
E-mail : dr.keshavasharma.k@gmail.com

Pulished by
Asha Nagesh
DESI PUSTAKA
#121,13th Main Road, M.C. Layout
Vijayanagara,Bengaluru - 560 040.
Ph : 080 - 23153558, Mob: 94484 39998
E-mail: srushtinagesh2005@gmail.com

First Impression: 2024
Page : xii+4+542=558
Book Size : 1/4 Crown (23x15.5)
(International Standard Book Size)
₹ : 680 /-
Paper used: 70 Gsm Jk Book Print
© : **Desi 2024**
DTP : Arpuda Merry
Cover Page : **Kiran Madaal**

Printed at :
POORNIMA PRINTERS
Laggere, Bengaluru-560 058
Ph: 080-23351210

This book is protected by copyright laws. No part of this book is to be reproduced, transmitted, utilized or stored in any form or by any means now known or hereinafter invented, electronic, digital or mechanical, including photocopying, scanning, recording or by any information storage or retrieval system, without prior written permission from the author or publisher



“ಇಂದಿನ ಗುರಿಯು ನಾವು ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿಯುವುದು ಅಲ್ಲ,
ಆದರೆ, ನಾವು ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು.”

ಫುಕೋ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಫುಕೋ ತಾನು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪ್ರಯೋಗವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋಗೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಫುಕೋನ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದಿದರೂ ನಮಗೆ ಅವನ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಅವನ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನದು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಧ್ವನಿಯು ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕು: ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅಡ್ಡದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಂವಾದಿ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ

ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಕಸುಬು ಇರಲಿ ಎಂದು ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ.

ನನ್ನ ಹಿತೈಷಿಗಳಾದ ಕೆ. ವಿ.ಎನ್, ಬರಗೂರು, ಮಲ್ಲೇಪುರಂ. ಮಾಲಗತ್ತಿ ದಂಪತಿಗಳು, ಆರ್. ಜಿ. ಹಳ್ಳಿ ನಾಗರಾಜ್, ಎಚ್. ಎಲ್. ಪುಷ್ಪ, ಕಲ್ಗುಡಿ, ಡಾ. ಭಂಡಾರಿ ಇವರಿಗೆ,

ಸಬಿತ, ನಿಯತಿ, ನಹುಷ,

ಕರಡು ತಿದ್ದಿದ ಡಾ. ಪಾಂಡುರಂಗ, ಅಭಿಜಿತ್, ಕವನ,

ಬೆರಳಚ್ಚು ಮಾಡಿದ ಮೇರಿ, ಸಂಪತ್ತು, ಶ್ರೀಮತಿ ಸಂಪತ್ತು,

ಎಂದಿನಂತೆ ನನ್ನ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸೋದರ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಸೃಷ್ಟಿ ನಾಗೇಶ್ ಮತ್ತು ಆಶಾಳಿಗೆ,

ಮುಖ ಪುಟ ಚಿತ್ರ ಬರೆದಿರುವ ಕಿರಣ್ ಮಾಡಾಳ್,

ಅಂದವಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ ಪೂರ್ಣಿಮದ ಸಮಸ್ತರಿಗೂ,

ಓದುವ ನಿಮಗೆ ವಂದನೆಗಳು.

ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. ಕೆ

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ

1

ಪ್ರಭುತ್ವದ ರಚನೆಗಳು

ರಚನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಆಗುವುದು ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ರಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನೇರ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ರೋಗಿ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚೀಟಿಯು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನೇರ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರೋಕ್ಷವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅರಾಜಕತಾವಾದವು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಧೋರಣೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಈ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿರೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಕೆಲವು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ನಾವು ಅದರ ಅವಲಂಬಿತರೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಈವತ್ತು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರದಷ್ಟು ನಂಟನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು

ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನು ಪವಿತ್ರರು ಮತ್ತು ದೇವರ ಹತ್ತಿರ ನೇರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವವರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೋ ಅವರ ಮಿಥ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆ ಎಳೆದದ್ದು ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಆಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೂ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ, ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ದಾಟಿದರು. ಆದರೆ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವವರು ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಮಾಡುವಾಗ ತಮ್ಮ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸರಕಾರಗಳ ಕುರಿತು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಸರಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯ ವ್ಯೂಹವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವೂ ಸೇರಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ಪಾತ್ರವೂ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು.

ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಾಪೋಹ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕುರುಡಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅರಾಜಕವಾದುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯವು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದೇ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಪ್ರಮೇಯವೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸತರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ (ನೋಡಿ: ನಾಲೆಜ್ ಅಂಥ್ ಪವರ್)

ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಗೆ ಇದ್ದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಬೇರೆಯೆಂದು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಆಗಿನ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಗಿನ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿದ್ದವು. ಚರ್ಚ್‌ಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ನೈತಿಕತೆಗೆ ಇದ್ದ ಕಾಳಜಿಯೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತವಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವಾಗ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯವು ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪೋಲಿಸ್ ಅಥವಾ ರಕ್ಷಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇದೇ ರಾಜಕೀಯ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯದ ನೆರಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಖಾಸಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವಾದದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು ನೇರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಅದು ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ, ಆರೋಗ್ಯ, ಔಷಧಿಗಳು, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಶಿಕ್ಷಣ, ಉದ್ಯೋಗ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಸರಕಾರವೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಆಧುನಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮನಸ್ಸು ಇದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಒಕ್ಕೂಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಆಧುನಿಕವಾದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ತಾತ್ವಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು ವಿವಿಧವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಈಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಒತ್ತು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಧಿಕಾರವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂದಿದೆ? ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ? ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಾವು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧದ

ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ವಿನಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವಗತ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರೇತರ ವರ್ಗದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅದು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ಣಯಿಸಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯ ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೆನಪಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮರುಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನರ್ಸುಗಳು. ಯರೋಪಿಯನ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಚಲಾಯಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಉಂಟಾಯಿತು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗವು ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಂಪರೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ಯ, ಕಾರಣ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಸಮೂಹವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಆದವು ಆದರೆ ಕುಟುಂಬದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಸರಕಾರದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಗುಲಾಮನಿಗೆ ಯಾವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ.

ಡಿಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗುಲಾಮರು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಇದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಭಾಸವು ಆಗುತ್ತದೆ ಯಾವುದು ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ: ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಹಜವಾದ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಅದು ಅಸಹಜ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಖುಶಿಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸುಖ. ಅದು ಪಾಪವೇ ಆದರೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರಿಂದ ಒಂದು ಸಂತೋಷವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು, ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೀತಿವಾದಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಿದೆವು ಎಂದಾದರೆ ನಾವು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗವು ಸಿಗಬೇಕೆಂದಾದರೆ ನಾವು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲಿನ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆಮಿಶ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಜೀವನವು ಇರುವುದಾದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ? ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ ಸಾಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೂ

ಜೀವನವು ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರೂ ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುವಂತೆ ಯಾಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬದಲಿಸದೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕನಸು ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಚಲಾಯಿಸಬೇಕು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದರ ತರ್ಕವು ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೌಶಲವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾರು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ಬಹಳ ಖಡಕ್ ಅಧಿಕಾರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ವಿನ್ಯಾಸವಾಗಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರೇತರ ವರ್ಗಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಂಚುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಟೆಂಡರ್, ಅವನ ಮೇಲೆ ಕ್ಲರ್ಕ್, ಅವನ ಮೇಲೆ ಸುಪರ್ ವೈಸರ್, ಅವನ ಮೇಲೆ ಮೆನೆಜರ್. ಅವನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಬಾಸ್. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಪದ್ಧತಿಯು ಒಂದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ, ಯಜಮಾನಿತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಕೆಲಸದ ಆಳುಗಳು ಹೀಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಇತರ ವರ್ಗದವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ಸ್ವಯಂ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಡೆಸುವವನು ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಆದರೆ ಆಳಿಗೆ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಹೇಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಪಿರಮಿಡ್ಡು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತನ್ನದೇ ಎನ್ನುವಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕೈ ಕೆಳಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಧಿಕಾರವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣಮಾಡುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ವರ್ತಮಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಇವೆ. ನಾವು ನಮಗೆ ಈಗ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸಮಾಜವೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಖಿನ್ನನಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ಬರೀ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರವಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸ್ಪರ್ಧಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಿಟ್ಟುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನುಮಾನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು ಅವನ ಸ್ವಭಾವದ ಪ್ರತಿಫಲನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಉತ್ತರವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಹಕಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಗುಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನ-ದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮೆದುಳು ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಹವನ್ನು ಮನಸ್ಸು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಅಥವಾ ಅವನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು

ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಸರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದು ಬರೀ ದೇಹದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ದೇಹವು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಚಲನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಗಿಡಗಳು ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗಿಡವು ಬೇರನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಡೆಯುವುದು ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಚಲನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಗಮನಾರ್ಹ-ವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ನಮ್ಮದೇ ಆದರೂ ಅದರ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಖಿನ್ನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಗ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಘಟನೆ ಎಂದು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ನಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಬರೀ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವವಾಗಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ.. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಿತ್ತಾಲರು ಹೇಳಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ

ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬಲಿಪಶುವಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ತಾಲರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಶಿಕಾರಿಯ ನಾಗಪ್ಪನು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಡವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತದೆ, ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಏನು ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಚಿತ್ತಾಲರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಬಯಕೆ, ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆ, ಆಲೋಚನೆ, ಸಂಕಥನಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರಲು ವಿವಿಧ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ, ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳು ಮೂರೂ ಒಂದೊಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಜೀವನದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ಭಾವನೆ ಸತ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಲೋಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಅವನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಹಣಕಾಸು ಎರಡೂ ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಣವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಖಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಆತಂಕವನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಗುಣವೂ ಇದೆ.

ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರೀತಿ ಮತ್ತು ದ್ವೇಷದ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಹಣವು ನಮಗೆ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹಣವನ್ನು ಉಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಇದೆ. ಹಣವನ್ನು ಹೂಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಮಯವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಕುರಿತು ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಹಣವು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟು ಹಣವನ್ನು ನಾವು ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ನಾವು ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆ ಅದಕ್ಕೂ ನಾವು ಮುಂದೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದು ಬಳಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಣವು ನಮಗೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಣ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲನವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಹಿತೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣವು ನಮಗೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನೂ ತನ್ನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಅವನ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮೊದಲ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಸಾಕ್ರೆಟಸ್ ತನ್ನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಒಂದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಯುವ ಜನರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಆಪಾದನೆಯು ಇತ್ತು. ಆದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಅವನು ಹೇಳುತ್ಥಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘನತೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವನಿಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಇದೆ.

ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಕೊಂಡು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ಲೆಟೋನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಅವನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮೌನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆತನ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನನಗೆ ಏನೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ, ಸಂವೇದನೆ, ತೀರ್ಪು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ವಿವೇಕಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯನು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರ್ಯ ಸಾಧುವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆತ್ಮದ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿ ಡೆಮಾಕ್ರಸಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಡೆಮೋಸ್ ಅಂದರೆ ಜನರು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅಗೊಗಸ್ ಅಂದರೆ ನೇತೃತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಗ್ರೀಕ್ ಬಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಅಥೆನ್ಸ್ ನಗರದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಕ್ರೇಟಿಸ್ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದ. ಆದರೆ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿದ್ದು ಫುಕೋನ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಯಾವುದು ಸರಿಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅಪಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ತಪ್ಪು ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು ಫಲಿತಾಂಶಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ ಎಡುಯ್ಯೆಮೊನಿಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಇದೆಯೋ ಅವರು ತಪ್ಪು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರರು. ಅಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೈತಿಕ ಅದಃಪತನ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ತನ್ನ ವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಸುವಲಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಬಾಳುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.. (ತೆಕ್ನೆ ತೌಬಿವೌ) ಇದು ಮುಂದುವರಿದು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಅವನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ..ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ. ತನ್ನ ಅರಿವು ಮತ್ತು ತನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಆತ್ಮರತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮರತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿದರೆ ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಆಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು.

ಫುಕೋ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ತನಗೂ ಹೌದು, ಅನ್ಯರಿಗೂ ಹೌದು. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸತ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರಿಗೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಧೈರ್ಯ. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಹೇಳಿದ ಪರೆಶಿಯಾವನ್ನು ಫುಕೋ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.: ಮುಕ್ತತೆ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಮುಕ್ಕಾಗದ ಮಾತು (ಕಪಟದ ಮಾತು) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮಾತುಕತೆಯು ನಡೆದಿತ್ತು. ಆಗ ಈ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿದ್ದವು. ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು – ಅದು ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾಗಿರುವಾಗ ಪಾಲಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಅಪಾಲಜಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಫುಕೋ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡದ ಹೊರತು ಜೀವಿಸಲು ಅರ್ಹರಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಥೆನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿಯ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರೀಕ್ ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡೇ ದಿ ಅಫಾಲಜಿ ಆಫ್ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಬರೆದ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನ ಪರೆಶಿಯಾದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಮುಕ್ತತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಭಯವು ಇಲ್ಲದೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಎಪೆಕ್ಟಿಸ್‌ನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನೋಟವು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದನ್ನೇ ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಪರ್ಯಾಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾಂಗವು ಕೂಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಂವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಉಳಿದದ್ದು ಅನಂತರದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಜನರ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಸರ್ವೋಚ್ಚ

ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವನದೇ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಂಗಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಆಂಟನಿಯೋ ನೆಗ್ರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುವುದು ಅನುಷಂಗಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋದಿಸಲು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣವನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದ ಹಳೆಯ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗಾಂತರವನ್ನು ನಾವು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಂವಿಧಾನ ದತ್ತವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ಸೂಚಿಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ.ಜನರು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಜನರಿಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಇದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಂವಿಧಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಆನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಗುಣಗಳು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಅವರು ಹೇಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅದು ಸಂವೇದನಾರಹಿತವಾದ್ದು ಆಗಿದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಸಮತೋಲನ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣದ ರೇಖೆಯು ಇದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

2

ಚಿತ್ರ ಹಿಂಸೆಗಳು

1717ರಲ್ಲಿ ಪ್ಯಾರಿಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಕೈದಿಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಐದು ಗಂಟೆಗೆ ಏಳಬೇಕಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರು ಆರು ಗಂಟೆಗೆ ಏಳುವುದೇ ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಕೈದಿಗಳು ಶಾಂತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವಂತೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅನಂತರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ. ಅದಾದ ನಂತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಓದುವಿಕೆ. ಅನಂತರ ಮುಖ ಮತ್ತು ಕೈ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ತೊಳೆಯುವುದು. ಅದಾದ ಮೇಲೆ ಅವರನ್ನು ಗುಂಪುಗಳನ್ನಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳಿದ್ದವು. ಅವರಿಗೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ–ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರಿಗಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಕೆಲಸಗಳು ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಬೆಳಿಗ್ಗೆಯಿಂದ ನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಯವರೆಗೆ ಅವರು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳು ಬಂದವು. ನ್ಯಾಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ–ಗಳಾದವು. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದವು. ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಯಿತು. ಹಳೆಯ ಕಾನೂನುಗಳು ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ದೇಹದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯಗಳು

ಇವೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಜನರು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದೇಹದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಕಲೆಗಳು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆಯು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದರ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕರುಣೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೈದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆಯು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯು ಯಾವ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಗ ಕೈದಿಗಳನ್ನು ನಗರವನ್ನು ಶುಚಿ ಮಾಡಲು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದೂ ಒಂದು ನಮೂನೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಅಪರಾಧಿಯ ತಲೆಯನ್ನು ಬೋಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಜೀತದ ಆಳುಗಳಿಗಿಂತ ಕಡೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೈದಿಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವು ಹೊರಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೆ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಿಂಸೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾರಣದಿಂದ.

1832ರಲ್ಲಿ ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯ ವಿಧಾನವು ಬದಲಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಗಿಲೊಟಿನ್ ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು ಆವಿಗೆ ಸಾಯುವಾಗ ಚಿತ್ರ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆಯಿತು. ಅಪರಾಧಿಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಬೇಕೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಖಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದರೆ ಮುಖವನ್ನು ಕಾಣದೇ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನು ಕಬ್ಬಿಣದ ಕಂಬಿಯು ಇರುವ ಕೋಣೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿಯ ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮುಖಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಲಾಗಿತ್ತು. ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ವಿವರವನ್ನು ಓದಿ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಭಯಾನಕವಾದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಶಿಕ್ಷೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಚೂರಿಯಿಂದ ಇರಿದು ಕೊಲ್ಲುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದ್ದಿತು. ಯಾವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆಯು ನೋವು ರಹಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿತ್ರಹಿಂಸೆಯು ಬೇರೆ ವಿಧ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅಥವಾ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಕೈದಿಗಳ ಗುಣ ನಡತೆಯನ್ನು ಪರಿಪೀಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಪರಿಶೀಲನೆ ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕ್ರಿಮಿನಾಲಜಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಮಿನಾಲಜಿಯ ಮೂಲಕ

ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವವನಿಗೆ ತಾನು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣದ ಅರಿವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನರಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುವವನು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ. ಅವನಿಗೆ ಕಾನೂನಿನ ಅಧಿಕಾರವು ಇದೆ. ಮೊದಲು ಇದ್ದ ನ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ನೀಡಲಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಮತ್ತೆ ಹೊಸದಾದ ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಂದಿತು. ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಕೆಲವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಬಂದಾಗ ಸಂಕಥನಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾದವು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

1. ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಯಿತು.
2. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಅಪರಾಧಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಒಂದು ನಿಯಮವು ಜಾರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.
3. ಶಿಕ್ಷೆಯ ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು.

ಕಾನೂನು ಮೂಲಕ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದೇ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನೈತಿಕತೆಯು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ದೈಹಿಕವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೈಹಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ನಿಜ. ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೊಡುವುದು ಅಂದರೆ ಆ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಬಯೋಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ದೈಹಿಕವಾದ ದಂಡನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಒಂದು ರೂಪವು ಮಾತ್ರ, ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣವು ಸೇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಟ್ಟು ಪಾಡುಗಳು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಅರ್ಹವಾದ ಅಪರಾಧ ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರನ್ನು ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಶಿಕ್ಷೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗುಲಾಮರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗುಲಾಮನು ತನ್ನ ಒಡೆಯನಿಗೆ ದುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ – ಅವನ ದೈಹಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಲಾಮರನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇದ್ದಿತು. ಇದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಆದರೆ ಕೈಗಾರೀಕರಣವಾದ ಮೇಲೆ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾದವು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯ ಬಳಕೆಯು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾದವು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪಗಳು ಬಂದವು.

ಬಹಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದರು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಜೈವಿಕವಾದ ಘಟನೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವು ದೈಹಿಕವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಕೆಲವರನ್ನು ಆಳುಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ದೈಹಿಕವಾದ ಹಿಂತೆಗೆ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತವಾದ ಮಾನ್ಯತೆಯು ದೊರೆಯಿತು. ಹಿಂತೆಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯಿತು. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಂತೂ ಸತ್ಯ. ಒಬ್ಬನ ದೇಹದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಜೀವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ದೇಹದ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಇದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಆಳುವವನು ಕೆಲಸಗಾರನ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನ ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳುವವನು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಒಬ್ಬರನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುಲಾಮ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅವನ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮ ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಇಳಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರವಾಗಿತ್ತು. ಬರ್ಬರವಾಗಿತ್ತು. ಅಧಿಕಾರವು ಇದನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ನಾನು ಇದನ್ನು ನನ್ನ ವರ್ತಮಾನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮರಣದಂಡನೆಯ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ನೋಟ

ಅಪರಾಧಿಗೆ ಮರಣ ದಂಡನೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಮರಣ ದಂಡನೆಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮರಣ ದಂಡನೆ ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಸಾವನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ದೈಹಿಕ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಕೊನೆಯ ಹಂತವೆಂದರೆ ಮರಣ ದಂಡನೆ. 1670ರ ತರುವಾಯ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಿಧ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಾಗರಿಕ ಸೇವೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಆಳುವುದು ಅಸಹಜವೆಂದು ಯಾರಿಗೂ ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅವರಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ

ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ದಂಡನೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಅವರಿಗೆ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿಯೂ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅವರು ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಕಾರಾಗೃಹದಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಕೆಲವರನ್ನು ಗಡಿಪಾರು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕ ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದು ವಿಧಾನವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಜೈಲುಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಪೋಲಿಸರೇ. ಹಿಂಸೆಯು ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದು ಯಾವಾಗ ಎಂದೂ ನೋಡ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾರೂ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸಬಾರದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಹಿಂಸೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆ. ಮರಣದಂಡನೆಯೂ ಒಂದು ರೂಪವಾಗುವುದು ಕಾನೂನಿನಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಮರಣ-ದಂಡನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾನೂನು ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೈಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಂಬಗಳು, ಅದರ ಗೋಡೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಳುಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಹಾಕಿದ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತದೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವುದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಕಾನೂನುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಿಂಸೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಪರಾಧಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ-ಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅಪರಾಧಿಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ತಪ್ಪು ಮತ್ತು ದಂಡವು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಜರುಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆದೇಶವನ್ನು ಒಂದು ವಿಧಿ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಖುಲಾಸೆ ಮಾಡುವುದು ಅಥವಾ ಅವನಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದೂ ಎರಡೂ

ನ್ಯಾಯಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಗಿದೆ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧಿರಿಸಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಪನ್ನು ನೀಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನು ನ್ಯಾಯ ನೀಡುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನು ನ್ಯಾಯದ ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಅಪರಾಧವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವವನು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೆ ಕೊಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯವು ಯಾವತ್ತೂ ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಲೆಗಡುಕನಿಗೆ ಕೊಲೆಯೇ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರ ನಿಲುವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕಾನೂನನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅಪರಾಧವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಳುವ ಅಥವಾ ಸಂದರ್ಭವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯವೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಆಗಿದ್ದು ಅದು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಸಂಬಂಧವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ

ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಹುಟ್ಟು ಪಾಪ. ಅದ್ದರಿಂದ ಜೀವನವೇ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾನವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಮನುಷ್ಯನು ನರಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾನವತೆಯು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಕುರಿತು ಅದು ಉದಾರವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಕೆಲವು ನಿಲುವನ್ನು ಅದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ರಾಜಕಾರಣವು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಲು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿನಾಯತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯು ಒಂದು ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಗಳು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ಹಲ್ಲೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗಳು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನೋವು ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೂ ಒಂದು ಆಳವಾದ ಗಾಯವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುವ ಹಿಂಸೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯು ನಡೆದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯೊಳಗೆ ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಇತರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೇ ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೋರ್ಟ್ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿಚಾರಣೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ನಡುಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಮನೋಬಲವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯದ ಎದುರು ಪ್ರಧಾನಿಯೂ ತಲೆಯನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಕೋರ್ಟ್

ಸಾಕ್ಷಿಯು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನೇ ನುಡಿಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋರ್ಟ್ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೋರ್ಟ್ ವಿಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧಗಳು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾನೂನು ಕೆಲವು ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವನಿಗೆ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇದೆ. ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ– ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಹಿಂಸೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ನೋವು, ಸತ್ಯ ಮುಂತಾದವು ಈಗ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬಾಯಿ ಬಿಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೀ ದಂಡವನ್ನು ತೆರುವಂತೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನೂ ಈಗ ಮೊದಲಿನಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಬರೀ ದಂಡವನ್ನು ತೆತ್ತರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವ ತಪ್ಪಿಗೆ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾನೂನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುವುದು ಮುಂದೆ ಯಾರೂ ಈ ತಪ್ಪು ಮಾಡದಿರಲಿ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಸತ್ಯವೇ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲು ಶಿಕ್ಷೆಯು ಒಂದು ದಾರಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅವನು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ನ್ಯಾಯಂಗದ ಮೂಲಕ ಶಿಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ. ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿನಾಯಿತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಕೈದಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸನ್ನಡತೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ವಿನಾಯತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಪರಾಧವೆಂದೇ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಭಾವನೆಯೂ

ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ತಾನು ಹೆಚ್ಚು ಸುಪೀರಿಯರ್ ಎಂದು ಅಧಿಕಾರವು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭೌತಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರವು ಸಮೂಹದ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಶಸ್ತ್ರ ಪೋಲಿಸರನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರನ್ನೂ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಅದು ಕಾನೂನನ್ನು ಕೂಡಾ ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಅಟ್ರಾಸಿಟಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಹಳೆಯ ಕಾನೂನು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಅಶಿಸ್ತನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಟ್ರಾಸಿಟಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಕಾನೂನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕವೇ ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾನೂನಿನ ಒಳಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಗೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮುಖವಿದೆ. ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯು ಈವತ್ತು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಾಯವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವೂ ಹೆಚ್ಚು. ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಡಾರ್ವಿನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸವು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿಯೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ನಿಲುವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ರೂಪಕವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಿಸರ್ಗ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಇದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪದಿರ–ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಡಾರ್ವಿನ್ ಯಾವುದು ವಿಕಾಸವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಅರ್ಥಗಳು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾದ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅನ್ಯಾಯದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ

ಹಿಂಸೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇದೆ. ನಾವು ಅನ್ಯಾಯದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಆಯಾ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಶಾಸಕಾಂಗವೂ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರಿಗಾದರೂ ನಾವು ಬೆದರಿಸಿದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಬೋನಸ್ ಗಾಗಿ ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೆಲವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಂಡಿಶನ್ ಇಲ್ಲ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಇರುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪ್ರಜೆಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹಿಂಸೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಮತೀಯವಾದ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಹಾಗೂ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹಿಂಸೆಯು ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕಾನೂನಿನ ಒಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದದ್ದು ಹೌದೇ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲವೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಮುಷ್ಕರಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಆಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗಲವು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನವೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮುಷ್ಕರವೆಂದರೆ ಅದು ಸಕಲ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಯುದ್ಧವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಮುಷ್ಕರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿಯೇ ಮುಷ್ಕರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ನೀತಿಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ, ಕಾನೂನು, ಮುಷ್ಕರಗಳು ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪೋಲಿಸರು ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಗೆ ಸರಕಾರದ ಬೆಂಬಲವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕಾನೂನಿನ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಕಾರವು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೋಲಿಸರು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು

ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕಾನೂನಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಪೋಲಿಸರು ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ರಕ್ಷಣೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಪೋಲಿಸರ ಕಾರ್ಯವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಕಾನೂನುಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಏಳಿಗೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಯಾವುದೇ ಒಪ್ಪಂದವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಹಿಂಸೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶಾಂತಿ, ಅಹಿಂಸೆ, ಕರುಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇವು ಪರೋಕ್ಷ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಿನಾ ಕಾರಣ ಹಿಂಸೆಯು ಜರುಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಿ ತಪ್ಪುಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂಸೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ. ದೈವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಯಕನು ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದೃಷ್ಟದ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗಡಿರೇಖೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ರಕ್ತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪುರೇಷೆಗಳೇ ಭಿನ್ನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲೀವಿಸ್‌ಗೆ ಬರಹದಾಚೆಗೆ ಇರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೂ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆ ಸಂಬಂಧವು ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಮಿಲಿಟರಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಖರ್ಚನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಖಕರವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶನವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಫೋಟವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ವಾತಾವರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸರಕಾರವು ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಣಿಸಿದೆ. ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಆಕರಗಳು ಬೀರಿರುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ತಾಪತ್ರಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದರ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ನಿಜವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಹಾರವು ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮಾನವೀಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಕುಪಿತರನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನೋಡುವುದೂ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನ್ಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳು ತಾನು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಜೈಲುಗಳು, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಅಹಂಕಾರವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಕೈದಿಯನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಸಂದೇಶವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾನೂನುಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೈದಿಗಳನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೈದಿಗಳು ಎಂದು ನೋಡಿದರೂ ಈ ಮಾತು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನೀತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಜೈಲಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾನೂನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾನೂನನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಕೊಲೆಗಾರನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು

ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವವಾದ ಕೆಲವು ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೆ ಸರಿ ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೆ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಅದುವೇ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವಾದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬಾರದು ಎಂದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮರಣದಂಡನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರವಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹೇಳತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇದೇ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಚಿತ್ರ ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಮೊದಲು ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಮಾನದಂಡವು ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಧಿಕಾರದ್ದೇ ಮೇಲು ಗೈ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಆಟಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೂ ಇದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕ್ರೀಡೆಯ ಥರ ನೋಡಿದ್ದೂ ಇದೆ. ಇದು ದೇಹ ದಂಡನೆಯ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದು ಒಂದೇ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಫುಕೋ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಮರಣದಂಡನೆಗಳು ಇದ್ದವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೈಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು, ಉಪವಾಸ ಕೆಡಹುವುದು, ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು, ಕೊನೆಗೆ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು., ದೇಹವನ್ನು ಗಾಯ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಪಾರವಾದ ನೋವು ಇರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಇದನ್ನು ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಭಯಾನಕವಾದ ಶಿಕ್ಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಭಯಾನಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಎಲ್ಲಾ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಈ ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. 1755ರಿಂದ 85ರ ವರಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು., ಇದು ಕ್ರೂರವಾದ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿಯುವುದು ಒಂದು ಬಗೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅವರನ್ನು ನೇಣಿಗೆ ಹಾಕುವುದು. ಏನಿದ್ದರು ಇದು ನೋವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಮರಣ ದಂಡನೆಯು ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಸಾಯುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕೈ ಕಡಿಯುವುದು, ನಾಲಿಗೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು ಅಪಾರವಾದ ನೋವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ.

ಇದು ದೈಹಿಕವಾದ ಹಿಂಸೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾನೂನಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಅಪರಾಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಪರಾದ ಅಥವಾ ಯಾವುದು ಸಣ್ಣ ಅಪರಾಧ ಎಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಪರಾಧಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯ ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಹಿಂಸೆಯು ಇದರ ಸ್ಥಾಯಿ ಗುಣವಾಗಿದೆ. ನೋವನ್ನು ಕೊಡದ ಯಾವುದೇ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಹಿಂಸೆಯ ವೈಭವೀಕರಣವೂ ಹೌದು. ನೋವಿನ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆಚರಣೆಯ ಥರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಜನರಿಗೆ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಬಗಗೆ ಒಂದು ಭಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಒಬ್ಬ ಅಪರಾಧಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ತಂತ್ರವೂ ಹೌದು. ಯುರೋಪಿನ ಅನೇಕ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಇದರಲಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಶಿಕ್ಷಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಸ್ಥಾನವೂ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. 1670ರಿಂದ ನಾವು ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದರ ನಿರ್ಣಯ. ಎರಡು ಅಪರಾಧದ ಗುರುತು ಹಿಡಿಯುವುದು, ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವವನ ಅಪರಾಧದ ಚಹರೆ, ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳು, ಲಾಯರುಗಳ ನೇಮಕ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಶುರುವಾದವು. ಜಜ್ ಮತ್ತು ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟ್ ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದರು. ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಸಂಹಿತೆಗಳು ಇದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಸತ್ಯ. ಜಡ್ಜುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಸತ್ಯ.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಬಂದವು. ಹಾಗೂ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಭಾವಿಸಿತು. ಈಗ ಅನೇಕ ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ, ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ಬಂದವು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹೊಸ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಹಾಗಿರುವ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಬಂದವು. ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ಬಾರ್ಬರಿಕ್ ಆದ ಹಿಂಸೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಬಂತು. ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ

ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಈಗ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದದ್ದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಈಗ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಯಾವುದು ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅದರ ಪರಿಕರ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬಂದವು. ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಅಂಶಗಳೂ ಬೇರೆಯಾದವು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾನೂನುಗಳು ಯಾಕೆ ಇವೆ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆಯೇ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವು ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಗೆ; ಅದರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿವಿಧತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕೂಡಾ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ದಂಡದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊಲೆಗಾರರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಕೊಲೆಯ ರೀತಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಆದರೆ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದವು. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿತ್ತು ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಕೊಲೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮೋಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಡಿಗೆ ಕೊಲೆಗಾರರು ಒಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಿತರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾದಂತೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕುರಿತು ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕಂಡು ಬಂತು.

ಆಧುನಿಕ ಕೊಲೆಗಾರರು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ದೇಹವನ್ನು ಅವರು ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸೈಲಂಟ್ ಕಿಲ್ಲರ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಯಾರೋ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವವರು ಯಾರೋ? ದುಡ್ಡಿಗಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಕಾನೂನು ಮೂಲಕವೇ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಬರೀ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಂತಸ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಲೆಯು ನಡೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಬಂದಿವೆ. ರೂಪಗಳು

ಬದಲಾಗಿವೆ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಕೊಲೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿದರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಕೊಲೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಜೈಲಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕೊಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯು ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಈ ಜೀವನವನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸುವುದು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ, ಅದರಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಯುವವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುವುದೂ ಭಾರೀ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಆ ಒತ್ತಡವು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ ಕೊಲೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒತ್ತಡವು ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಮಾಜವೇ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕಿರಿಕಿರಿಯೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನುಗಳು ಬಿಗಿಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹಿಂಸೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪೋಲಿಸರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ಸಂರಕ್ಷಕರೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಗವು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪೋಲಿಸರು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಉಪಾಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯೂಹವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡೆತನವೂ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಡವರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬಡವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಡವರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕಷ್ಟದಾಯಕವಾಗಿರುವುದೂ ಹೌದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಲೆ ತಗ್ಗಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಡವರು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಅವರು ವರ್ಗದಿಂದ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅವಮಾನವು ಜೊತೆಗೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ಅತ್ಯಂತ ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯು ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಅದು ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಅದು ಭಯವನ್ನು

ಹುಟ್ಟಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಹಿಂಸೆಯು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ನ್ಯಾಯ ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಕಾನೂನು ಎಂದಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ಕೋರ್ಟ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಕೂಡಾ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಯಾವುದು ಸಾಬೀತು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಪರಾಧಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ದಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಹಿಂದಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ. ದಂಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಈಗ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ನಡೆ ನುಡಿಗಳನ್ನು ಈಗ ಗಮನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯೂ ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧಿಯು ನಡತೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೋರ್ಟ್ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಹಿಂಸೆಯು ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಸಹಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಆಗ ಹಿಂಸೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಾನೂನು ಪ್ರಕಾರ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದರ ಮಾನದಂಡವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗವು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ.

ನಾಗರಿಕರು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಿಯಮವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಧಿಕಾರವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಿರುವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಬಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಶಿಕ್ಷೆಯು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ

ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ., ಪ್ರಭುತ್ವ ಇದರಲ್ಲಿ ಪರಮೋಚ್ಚವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕವಾದ ಹಿಂಸೆಯೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ತರುವಾಯ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಯಿತು. ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾದವು. ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರದರ್ಶನ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇಡಲು ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಮರಣ ದಂಡನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವಾಗ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೂಡಾ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾರು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ದೈಹಿಕವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅನೇಕವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌನವೂ ಬಂತು. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನಂತರ ಬದಲು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮರಣ ದಂಡನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗಲೂ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣ ನೋಡಲಾಯಿತು.

ಮರಣದಂಡನೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1. ಅಪರಾಧಿಯು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು.
2. ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಲೆಹಾಕುವುದು.
3. ಕಾನೂನಿನ ಕ್ರಮ
4. ಅಪರಾಧಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.
5. ದೇಹದ ದಂಡನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾದವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ
6. ಮರಣ ದಂಡನೆಯು ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ.
7. ಅಧಿಕಾರದ ಪರಮೋಚ್ಚವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.
8. ಗಮನಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕ
9. ಅಪರಾಧಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ.
10. ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಸಾಯುವಂತೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.
11. ಅಪರಾಧಿಯ ಸಾವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.
12. ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚ್ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿತ್ತು.
13. ಮರಣ ದಂಡನೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ವಿಧಾನವು ಇದೆ.
14. ಈ ಬಗೆಯ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನ ಪರಮೋಚ್ಚವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ.

ಅಧಿಕಾರ, ಪ್ರತಿವ್ಯೂಹ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳು

ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯೂಹವನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಸರಕಾರೇತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಇರವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ.ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಂಚುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ನೀತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸರಕಾರವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಗುಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಆಢಳಿತವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿವ್ಯೂಹವನ್ನು ಹೋರಾಟಗಲು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ರಾಚನಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಸಮಾಜದ ದೇಹವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ದಂಡ ಸಂಹಿತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಂಡ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಾಡಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ದೊರೆತವು. ಯಾರು ಅಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವರಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟದ್ದು. ಕೈದಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಂದರೆ ರಾಜರಿಗೆ ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು. ಅಪರಾಧಿಯ ದೇಹದಿಂದ ರಕ್ತವು ಹರಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಖುಷಿ ಪಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಧಿಕಾರವು ಅಪರಾಧಿಯ ದೇಹವನ್ನು ಛಿದ್ರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಗಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.'ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವವರು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಪರಾಧಿಗಳು. ಆದರೆ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ತರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಆಗಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇಳತೊಡಗಿತ್ತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ನಿಂತವರನ್ನು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅದು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಗುರಿ.

ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ.. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಇದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಮಾನವೀಯತೆಗೆ ಒಂದು ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಶಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ತರುವಾಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿತು. ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಮಾನದಂಡವು ಇದೆ? ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಮನುಷ್ಯ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳ ಥರ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಬಂದಿತು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕೊಡಬಹುದು ಎಂದು ಜನರು ಯೋಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರು. ಒಂದು ಕಡಗೆ ಅಳತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಿತು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಶಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಬಂದಿತು. ದೈಹಿಕ ದಂಡನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗಲು ಶುರುವಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯನ ನೈತಿಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬಂದುದರಿಂದ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ಕಡಿಮೆಯಾಗ ತೊಡಗಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಹೊಸದಾದ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಚಟುವಟಿಕಯೆಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡತೊಡಗಿತು. ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ರಾಯಲ್ ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟರ ನೇಮಕವೂ ಆಯಿತು. ಕಾನೂನುನಿಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆದುದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ., ಕಾನೂನು ಮುಖ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ರಾಜನ ಪರಮೋಚ್ಛ ಅಧಿಕಾರವು ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು. ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾದ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಧಾರಣೆಯಿಮದ ಜನರೂ ಎಚ್ಚೆತ್ತುಕೊಂಡರು. ನಾವು ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ನಾವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೊಸದಾದ ತಂತ್ರಗಳು ಬಂದವು. ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಬದಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಆಲೋಚಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ರೂಪಿಸಿತು. ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಿಕ್ಷೆ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬರಲು ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಆಲೋಚಿಸಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಹೊಸದಾದ ಕಾನೂನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರೂರವಾದ್ದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಘೋರವಾದ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಶಿಕ್ಷೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅಪರಾಧದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನೈತಿಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಕೂಡಾ ವರ್ಗೀಕರಿ–ಸಲಾಯಿತು. ಜನರು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಂದೆ ಬಂದವು. ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಹೀಗಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಕ್ರಮವಾಗಿ ಪಡೆದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಅದು ಅಕ್ರಮ. ಹಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಅಕ್ರಮ. ಮತ್ತೆ ಕಲವು ಸರಿಯಾದ್ದು.

ಇದೇ ಕಾನೂನು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಿಗೆ ಕೂಡಾ ಅನ್ವಯ ವಾಯಿತು. ಬಂಡವಾಳ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕ್ರಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದವು. ಕೆಲವು ಅಪರಾಧಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಅಪರಾಧಗಳು. ಅವಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಅಪರಾಧಗಳು ಬಂದ ಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಾನೂನು ರಚನೆಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಅಪರಾಧಿ ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯ. ಅವನು ಗೌರವಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಿಂದ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಬಂತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ವಿಕಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸಿತು.ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಹಾಗೂ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಯ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದರ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯೇ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಬರೀ ನೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಜಾಗತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೀತಿಯು ಆಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ನಡೆ ನುಡಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಮನೋಸ್ಥಿತಿ, ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಜನರ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಗೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ನೀತಿ, ಅಧಿಕಾರ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸಾಂಗತ್ಯವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಕೌಶಲವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದರ ನೆಲೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ದೇಹವೇ ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ. ಅದರ ಕೇಂದ್ರ ಮನಸ್ಸು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಅನೇಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿ–ಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ

ಬಗೆಯನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯೆ ಅಂತಿಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಒಂದು ಘಟಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಅನೇಕರು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಮದ ಜ್ಞಾನವೂ ಹೊಸದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಗಳಿದ್ದವು. ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಕೂಡಾ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳು ತಮ್ಮ ಪರಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರು.

ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ನಿಲುಕಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲು ನೋಟದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಅಂದರೆ ನಾವು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಗತ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವನ್ನು ನಾವು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ತುಂಬಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ

ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಮೈಲಿಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದು ಅವಗುಣವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬಂದಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬದಲಾವಣೆಯು ಇದೆ. ಜನರು ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೂ ಅದು ಅನಿಯಂತ್ರಿತವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯು ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಗಳು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ತನಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಬಂದಿತು. ಅವನು ತನ್ನ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹಕ್ಕುಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುವವನು ಸಾಧಾರಣ ಮನುಷ್ಯನೇ ಆಗಿದ್ದ. ಅವನು ಅಧಿಕ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವನು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವೂ ಭಿನ್ನವಾಗ

ಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ? ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಡವೇ? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಜ್ಞಾನವು ವಿನಿಮಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ತರ್ಕವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಚರ್ಚ್ ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಅದು ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸಿ-ಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಎದುರು ನಾವು ಬರೀ ಶೂನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಹುರುಳು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಡೆಸಿದೆ ಯಾವುದು ನಡೆಸಿಲ್ಲವೆಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಯಾವ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆ. ಅವನಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ಸಂವೇದನೆಯು ಇದೆ.

ಸಮಾಜವನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯೇ ವ್ಯೂಹವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕೆಡುಕನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ದಂಡಿಸಲೇ ಬೇಕಾಯಿತು.

ಆಗ ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಯಾವುದು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದರು.

1. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷೆ.
2. ನಿಯಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು
3. ಕಾನೂನಿನ ಅನ್ವಯ.
4. ಕಾನೂನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡುವುದು.
5. ಕಾನೂನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡುವುದು.
6. ಶಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ ಅನ್ವಯ ಕ್ರಮ.
7. ಶಿಕ್ಷೆಯು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುವಂತೆ ನೋಡುವುದು.

ಆದರೆ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು.

ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಕಾಠಿಣ್ಯ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು :

ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ. ಕಾನೂನುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಕೈದಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ನಮಗೆ ಏನೂ ಅನಿಸದೇ ಇರುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ಕೈದಿಗಳನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಕೂಡಾ ಈವತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವು ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಶಿಕ್ಷೆಗಳು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಬಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಆಗದೆ ಹೋದರೆ ಆಗ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕೆಟ್ಟದಾದ ಸಂದೇಶವು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯಾವತ್ತೂ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೋರ್ಟುಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಧಾನವೆಂದರೆ ಅಪರಾಧಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ಹಾಕುವುದು. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರೂ ಕಾನೂನನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ನಿಯಮ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ದಂಡವನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ದಂಡ ಹಾಕುವುದು ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಅವನನ್ನು ತಿದ್ದುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನರನ್ನು ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಇದು ಒಂದು ದಾರಿ

ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಠಿಣವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಕುರಿತು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಲೆಗಳು, ಜೈಲುಗಳು, ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿವೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ತರುವಾಯ ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನಿಮಯಬದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಶುರು ಮಾಡಿದವು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಶಿಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ನಂಬಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಪಿನಲ್ ಕೋಡ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಗಿತ್ತು. ಪಿನಲ್ ಕೋಡ್ ಮತ್ತು ವಾರಂಟ್, ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳು, ವಕೀಲರು, ಶಿಕ್ಷೆ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಯಾವ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಿಯಮಗಳು ಇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ತಪ್ಪು ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಅನುಭವಿಸಲೇ ಬೇಕು. ತಪ್ಪಿಗೆ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನಿಗೆ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಯಾವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೈದಿಯಾಗುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನನ್ನು ಕಣ್ಗಾವಲಿನಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತಿದೆ: ಯಾರು ನೈತಿಕವಾಗಿ ತಪ್ಪುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ಅತಿಯಾದ ನೈತಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಮಗೆ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನೈತಿಕವಾಗಿ ಕುಗ್ಗಲೂ ಬಹುದು. ಕೈದಿಯೂ ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕುಗ್ಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅವನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ನಾವು ಗುರಿಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅವನನ್ನು ಒಂದು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುವುದು ಹೌದು. ಅಪರಾಧಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಕುರಿತು ಅವನು ಏನೂ ಹೇಳದೆ ಹೋದರೆ ಅವನಿಗೆ ದಂಡನೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ದೈಹಿಕವಾದ ತಪಾಸಣೆಯು ಕೂಡಾ ಆಗ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಂತರ್ಗತವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ.

ಯಾರು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರು ಯಾಕೆ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಪರಾಧ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮಿತವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಪರಾಧವನ್ನು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಎಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಿದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡದು ಅಪರಾಧಗಳೂ ಕೂಡಾ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳರ ಕಾಟವು

ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಪೋಲಿಸ್ ಸ್ಟೇಶನ್‌ಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಯಾವಾಗ ಕಳ್ಳತನ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಧೋರಣೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾದವು. ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಬಂದಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು, ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನು ಕೊಡುವ ನೈತಿಕವ ಾದ ಆದೇಶಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಆದೇಶ ಎನ್ನುವುದು ನಿಯಂತ್ರಕವಾದ ಶಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಪ್ರೈ ಹೇಳುವಂತೆ ಯಾವುದೇ ಪುರಾಣಗಳು ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಆಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವನ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಯಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಆಶಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಪ್ರೈ ಆರ್ಕೆಟೈಪ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕತೆಯು ನಿನ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಆಶಯವನ್ನು ಬಿಡಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಆದರ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸವುದು ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ಒಂದು ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕಥನದ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಅಶಯವು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಯು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಧಾನ ಎಂದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಅದು ಸಂವಾದಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಇಂಥದ್ದೇ ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೆ. ಅಪರಾಧಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಶಿಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷೆಯು ನಾಚಿಕೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಾನೂನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವ ಪ್ರಮಾಣದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಲವು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಶಿಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬದಲಾದವು. ಶಿಕ್ಷೆಗೂ ಒಂದು ನಾಗರಿಕವಾದ ರೂಪವು ಬಂದಿತು.

ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಯೊಂದೂ ರಾಜಕಾರಣವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಜೀವನವನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಲ್ಲದ

ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಗಳು ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಒಂದು ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲ. ನೀಶೆ ಮತ್ತು ಫುಕೋ ಇಬ್ಬರೂ ಅಧಿಕಾರವು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸಹಜ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉತ್ತಮ. ಯಾವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರವು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ನಾವು ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಮೌನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಜವಾದ ಕೆಲವು ಸಂವಹನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವು ಬೇರೆ. ಯಾವುದು ಇಲ್ಲವೋ ಆಗ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ಪದವು ಅಲ್ಲ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಇಲ್ಲ. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಅತಾತ್ವಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಬಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಜೊತೆಗಿರಿಸಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ–ವೆನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಫುಕೋ ಅನೇಕ ಕಡೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಸಂಕಥನವೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಕಥನವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುವ ಒಂದು ದಾರಿಯೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ನಿಯಮಿತವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ ಸಂಕಥನವು ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಸರ್ವೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು, ಇಲ್ಲವೇ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಅತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಕೆಲವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನೀಶೆ

ಮತ್ತು ಫುಕೋ ಒಮ್ಮೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದರು. ನೈತಿಕತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೈತಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತೇವೆ ಹಾಗೂ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕೆಲವನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು, ಮೇಲು ಕೆಳಗು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಯವು ಆವರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಮಿಶ್ರಣ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಪೇಕ್ಷ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸೈದ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಭಾವವು ಭಿನ್ನ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಅದು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅನಂತರ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಆಗುತ್ತವೆ. ಆಗುವುದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗುಣ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗುಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಬೇರೆಯವರು ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಿಮಾನ-ದಿ-ಬೋವಾ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಂಜ್ ಪ್ಯಾನನ್ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಸಿಯಾನ-ದಿ-ಬೋವಾ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಡುವಾಗ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಬರೀ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಹೋಗುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೇಗೆ ಇದು ಒಂದು ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ದೃಶ್ಯಾತ್ಮಕ ಭ್ರಮೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದು ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಲ್ಲವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, ಅದು

ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಅನೇಕರು ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಒಂದು ಘಟನೆಯ ಸಾರವು ಇದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಮಿತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಧಿಕ ಪ್ರಸಂಗ ಎಂದು ಜನರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೌದು. ಅದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬೇಡಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನವೀನ ತತ್ವಜಾನದ ರೂಪವು ಭಿನ್ನ. ಅದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯು ಯಾವುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಲೈಟಾರ್ಡ್ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಯಕೆಯೇ ಅಥವಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಣಾ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರೂಪವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಅರಿವು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದವು. ಆಧುನಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಿಯೋಟಾರ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚಲನೆ, ಪ್ರತಿಚಲನೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಾಂತರಗಳು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಎಂದು ಕರ್ಕ್‌ಗಾರ್ಡ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವನು ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಯ್ಕೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಬರಹವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನಾಗಲೀ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗೂ ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ

ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆಯ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಇದುವಾ ಅಥವಾ ಅದುವಾ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮೊದಲು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಅದು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆಯ್ಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಹೊಸದಾದ ಹಾದಿಗಳೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಮಗುವು ನಗ್ನವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ಟೆ : ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಬಾಹ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಬಾಹ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ನಂಬುವವನು ಮತ್ತು ದೈವೀವಾದಿಯು ದೇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಏನು ಎಂದು ನಿರ್ವಚನಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನನ್ನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ನನ್ನದೇ ಆದ ಮಾನದಂಡವೂ ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಕೆಲಸವು ಇದೆ, ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಕೌಶಲವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಭೌತಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ಣ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇದು ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೂ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಗ್ರೂಪವಾದ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ನೀತಿಯು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿಯು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋನಿಗೆ ಸತ್ಯವು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣ, ಸತ್ಯವೂ ಕೂಡಾ ಉತ್ಪಾದಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಸಾರ್ತ್ರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p. 16) ಅದನ್ನೇ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಕೆಲವನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುವ ಹಾಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು

ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವು ಇದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲ. ದೇಸಾಯಿಯವರು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸುರಕ್ಷಿತವಾದ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗ ಸೂಚಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ದಾರಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಾನು ಮನುಷ್ಯನು ಆಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ತನ್ನತನದ ಅರಿವು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಚಲನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಜಗತ್ತು ನಾವು ಆಗುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಬಂಧನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುವುದೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಮಾನವೀಯತೆ, ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಾಗ್ವಾದವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಾಣಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ರೇಖೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ? ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ನಡುವೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಬರಲು ಕಾರಣವೇನು? ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆಗ ಇದ್ದಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆ–ಯಾಗಿರುವುದೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೆ ಕಪ್ಪು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಬಿಳಿಯ ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾಕೆ ಬಂತು ಎಂದು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ

ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದರೆ ಉತ್ತರವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಯಜಮಾನಿಕೆ, ಅಪರಾಧ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ನಮಗೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ದಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗ. ನಾವು ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಅದರಂತೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ವಂಶಾವಳಿ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ವಂಶಾವಳಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕೀಲಿ ಕೈ ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಫುಕೋ ನ್ಯಾಯ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು ಎಂದು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಹೇಗೆ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಶಿಕ್ಷೆಯ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾದವು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನ್ಯಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ತನ್ನ 'ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಪ್ರಿಸನ್' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಹೇಗೆ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ ಆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ದಂಡನಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾರಣಗಳು (ಪುನಿಟೇಟಿವ್ ರೀಸನ್) ಅಧಿಕಾರವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆದರ್ಶೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಜನರು ಒಂದು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಫುಕೋ – ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್) ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನದಂಡ. ಆದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಸ್ವಯಂ ವಿಮರ್ಶೆ ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾಂಟ್ ವಾದಕ್ಕೆ ಕೃತಜ್ಞನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. (ಬ್ಯಾಕ್ ಟು ಕಾಂಟ್)

ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಆರ್ಥಿಕತೆ, ರಾಜಕಾರಣ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಘಟನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಿ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಮರಗಳು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಫುಕೋ – ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಪನಿಶ್) ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡದೆ ಜೀವಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಫುಕೋ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ರಾಜಕೀಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಸಹಜ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಲು ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದೂ ಉಳಿದುದನ್ನು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ, ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜನರನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನ ಮಾಡಿತ್ತು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜನರು ಅದಕ್ಕೆ ವಿನಯರಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನವೀಕರಣವೂ ಹೌದು.

ಅಧ್ಯಾಯ

೩

ವಿಧೇಯತೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು

ಗುಲಾಮರು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದು ಈವತ್ತು ನಿನ್ನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಿಸಿದ ಗುಲಾಮರನ್ನು ಹದಿನೆಂಟು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂದ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥವು ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಶ್ರೇಷ್ಟ, ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ರೂಸ್ಸೋ (1762) ಅವನು ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದ ಒಂದು ವರ್ಗವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಘನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಇರುವ ಆಳು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಒಳ್ಳೆಯವರು ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪದವು ಅತ್ಯಂತ ಹಳೆಯದು. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ಡ್ರೈಡನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾನು ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯನಾಗಿದ್ದೆ. ನಾನು ಎಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯವನಾಗಿದ್ದೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಿಸರ್ಗದಷ್ಟು, ಉತ್ತಮನಾದ ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಆಳು ಕೂಡಾ ಆಳುವವನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬುದ್ಧಿವಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಗಿಲ್ಗೆಮಿಷ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಕಿಡು ಒಳ್ಳೆಯವನು. ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ತರಬೇತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ತರಬೇತಿಯು ಇಲ್ಲವೋ ಅವನು

ಕೂಡಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಲಾಮನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ರಮ್ಯದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ರಮ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಬಂದುದು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯ.

ನಾವು ಹೇಳುವ ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕವಾದ ಒಂದು ಗುಲಾಮ ಗಿರಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದು ಜಾನ್ ಡ್ರೈಡನ್. ಅವನಿಗೆ ಈ ಆದರ್ಶ ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವುದು ನಿಸರ್ಗದ ಹತ್ತಿರದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಒಂದು ವರ್ಗವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೇ ಇರುವವರದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಯಾರು ಅನುಸರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರನ್ನು ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಯಂತ್ರಗಳು ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವರವಾಗಿ ಮಿಕಾಯಿಲ್ ಅದಾಸ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ (ಮೆಶಿನ್ ಅಸ 1989ದ ಮೆಶರ್ ಆಫ್ ಮೆನ್ ಕಾರ್ನೆಲ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್) ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗಗಳು. ಇನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಾಗರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇನ್ನೊಂದು ದೆವ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಭೂತಗಳ ನಂಬಿಕೆಗಳು. ಆದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ಭಾರತವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ–ವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅದು ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದೆ. (ಅದೇ 238) ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಬದಲಾಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೈಲ್ವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಅನುಮಾನವು ಇಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಬ್ರಿಟೀಶರು ನವೀನ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ತಂದರು. ಹೊಸದಾದ ಕಾಲಮಾನದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿದರು. ಗಡಿಯಾರಕ್ಕೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜೀವನದ ರೂಪವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಮಳೆಗಾಲ, ಚಳಿಗಾಲ ಮತ್ತು ಬೇಸಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು

ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಒಮ್ಮೆ ಡೇವಿಡ್ ಲಿವಿಂಗ್ ಸ್ಟನ್ ಹೇಳಿದ್ದ: ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಗಡಿಯಾರ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕರಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಮಾತು ಎಲ್ಲಾ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರು ರೈಲಿಗೆ ಕಾಯಬೇಕು ಮತ್ತು ರೈಲು ಜನರಿಗೆ ಕಾಯುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಗಡಿಯಾರ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕಾಲವು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋಗುವವರು ಸರಿಯಾದ ಸಮಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಯ ಮೂಲಕವೂ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೋಗುವುದು ಮತ್ತು ಸಮಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಬರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಗಣನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದವರು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯರೋಪಿಯನ್ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಇದು. ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಕಾಲವನ್ನು ಖಚಿತಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುವುದು ಸತ್ಯ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಬಂದರೆ ಆಗ ಅದರ ಆಯಾಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಮುಂದೆ ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಅದು ಜನರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅವರು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳತೊಡಗಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಈ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮರುಶೋಧನೆ. ಜ್ಞಾನ ರೂಪವಾಗಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಚರ್ಚೆ. ಕಳೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಆಗಲೇ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ಹೇಳಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಗಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಲವು ದಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಅನುಕರಣೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಆದರ್ಶವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಥನದ ಅಂಶಗಳು ಇರುವುದು ಸತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಥನ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ

ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಪರಿಣಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶಗಳು ಕಥನದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಅದು ಮಹಾನ್ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮಹಾನ್ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವವರು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಮನುಷ್ಯರು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗದ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಹೆಂಗಸರು. ಅವರು ಧಾರ್ಮಿಕರೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಯಜಮಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಬೆಂಬಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕಥನವು ಹರಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ನಾವು ಹರವಿ ಇಟ್ಟ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳ ಹಾಗೆ. ಅವುಗಳು ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಪೇರಿಸಿ ಇಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಣದೆ ಇರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಎಂದಾದರೆ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವರ ಕೃತಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇದೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಇದೆ. ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ_ ಅದು (ಎಂಪ್ಲಾಂಟ್ಮೆಂಟ್). ಒಂದು ಕಾವ್ಯವು ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು (ಎಂಪ್ಲಾಟ್‌ಮೆಂಟ್) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ರಮ್ಯ, ದುರಂತ, ಹಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ವ್ಯಂಗ್ಯಗಳ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಫ್ರೈ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅದು ಅದರ ನಾಟಕೀಯತೆಯ ಗುಣ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಫುಕೋ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರಾಜಕೀಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮವು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರದ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನಿಲುವು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣ ವರ್ಗದ ಜನರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರ ಥರ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ವಾಗ್ವಾದ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇರುವುದು ಒಂದು ಸಂಗತಿ: ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಮೌಖಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು. ಆಕಾಶವಾಣಿ ಮತ್ತು ದೂರದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಬ್ಬರು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಒಂದು ಅಸಂಗತವಾದ ನಾಟಕದಂತೆ ನಮಗೆ ಭಾಸವಾಗಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದು ದೂರದರ್ಶನದ ಆಚೆಗೆ. ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪೀಟರ್ ಲಂಟ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವವರು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಂವಹನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವೂ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅವಕಾಶ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ದೂರದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನೋಟಕರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ, ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕ. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಎಳೆಯ ಸರವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಳೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಯವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅಧಿಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಮತವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಂವಹನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನ್ವಯಗಳು ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ಗುಂಪುಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಂಪಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಳುವವರು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಖಚಿತ. ಇದನ್ನು ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರ ನಿಯಮ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುವವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದನ್ನು ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಜನರನ್ನು ಕೆಲವು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ನಾನು ನಿನ್ನನ್ನು ಆಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದಿಂದ ವಿನಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ.

ಶಿಸ್ತು ಗುಲಾಮರ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಲೇ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ತಕ್ಷಣವೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ನಿರಂತರವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಆಳುವ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾನೂನು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಹುಳುಕು ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ತನ್ನ ನಿಯಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ಮುರಿಯಬಹುದು. ಮತ್ತೊಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಬಹುದು. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದು ನಡೆಯುವಾಗ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದೇ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇದು ನಡೆಯುವಾಗ ಸಮಾಜವು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹರಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿಯೂ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರ ಮಧ್ಯೆ ಕಾನೂನು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಒಂದು ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಳುವವರ ಆಸೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಗೌಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬಯಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶೇಷವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗ ಸಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತು. ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಅವನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಕೂಡಾ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಗುಲಾಮನು ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗುಲಾಮರನ್ನು ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಯಜಮಾನನ ಸಂಬಂಧದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೆ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಶಿಕ್ಷಕರ ಮೇಲೆ ಗೌರವವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕು. ಅವರು ವಿಧೇಯರಾಗ–ಬೇಕು. ಅಂದರೆ ವಿಧೇಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಶಕ್ತಿಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶಾಲವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಲಿಯಂಸ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಜನರು ಈವತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಸಂವೇದನೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಚಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಕೆಲವನ್ನು ತರಬೇತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಲೆಗಳು, ಸಂಸತ್ತು, ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಇದು ಮೂಲವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಲಿಂಗ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ರಾಜಕಾರಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಒಂದು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಾಂಶಿಯ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಹೆಜಮನಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಒಂದು ಸೂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡಾ ಚಲನಶೀಲವಾದ್ದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಅಮಾನ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಆದರೆ ಫುಕೋ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಿಂದೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತೊಬ್ಬನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಕೂಡಾ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದು ಒಂದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿವೆ. ಅಧಿಕಾರ, ಹಿಂಸೆ, ನಿಗ್ರಹಗಳು ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಪರಂಪರಾಗತ–ವಾಗಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಳುವವನಲ್ಲಿ

ಅಧಿಕಾರ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ. ಅಧಿಕಾರದ ಗುಣವೆಂದರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದು.

ಲೈಂಗಿಕ ತಾರತಮ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಅಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವ ಸಂಕಥನವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವು ಅಂತಿಮವಲ್ಲ. ಬೇರೆಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಲಾಮಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂಸೆಯ ಆಧಾರ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗುಲಾಮರು ಆಳುವವನಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶ್ರಮವನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ನಡುವೆ ಹಿಂಸೆ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಏನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹಂಗು ಇರುತ್ತದೆ.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಫುಕೋ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಕೂಡಾ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಅನ್ಯರನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಹೊಂದಿದವನು ಪರಮೋಚ್ಛ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಗುಲಾಮರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಬಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕರುಣೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಶಿಸ್ತಿಗೆ ಅದು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪವಿದೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ

ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಡೆಸಿದೆ ಯಾವುದು ನಡೆಸಿಲ್ಲವೆಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಯಾವ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎರಡರ ಕಲಬೆರಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿತು. ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಅಧಿಕಾರವು ಬೇಕು. ಇವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಗಳಾಗಿವೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವು ಏನಿದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ

ಅದು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗೆ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಲು ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋನ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವು ಇದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗಿಲ್ಲ? ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅನಂತರ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಹಜವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಗ್ರಾಮ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅವರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತಗಳ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಅದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಗು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ತಿಳಿವು ಬಂದಾಗ ಮಗುವು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಎರಡೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವಿಷಯವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪರಿಸರವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಶುರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನೈತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ನಾನು ಅನ್ನವಾಗ ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನೋವು ಇದೆಯೇ ಎಂದೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವು ಎನ್ನುವುದು ಭಿಕಾರಿಗೂ ಇದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನಿಗೂ ಇದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಸಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಂಚ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಡಿ ವೈದ್ಯರು ದೇಹವನ್ನು ನಾಡಿಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ನೀತಿವಂತರು ದೇಹವನ್ನು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ. ನೀತಿಯು ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾನ್ಯ

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಊಟವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಸಹಜ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನಂತರವೇ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಿವೇಕವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಧನ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗದು ವಾಸ್ತವ. ಅದು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವೂ ಹೇಗೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಸಂಭೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಭೋಗದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಗುಟ್ಟುಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಇದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಸೂಚನೆಯು ಇದೆ.

ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರ/ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಒಂದು ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಫ್ರೆಂಚಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಇರುವುದು ನಿಜ. ಪುಸ್ತಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ ಎಂದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ, ಜನರ ಮೂಲಕ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಪದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪುಸ್ತಕಗಳ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವ ಜ್ಞಾನ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಬರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಲು

ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಉತ್ಪಾದನೆ–ಯಾಗುವ ಒಂದು ರೂಪ. ಅದರ ಪರಂಪರೆಯು ಭಿನ್ನ. ಫುಕೋ ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಕೂಡಾ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುವಂತೆ ಅದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ರಾಚನಿಕ ರೂಪದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಮತ್ತೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದುದೂ ನಿಜ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ದೈವದ ಥರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಆರಾಧನೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ನಾವು ನಿತ್ಯವೂ ನೋಡುವ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶೇಷವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಅನಾಗರಿಕರು ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಲು ಮತ್ತು ಮರಗಳನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ. ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಮರದಲ್ಲಿ, ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ, ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ, ನದಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳು ಒಂದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವ ಇದೆ, ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರೀ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಅವರು ಕಲ್ಲನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ದೇವರನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸಮಾಜವು ನಂಬಿತ್ತು. ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಗಿತ್ತು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು ವೈಚಾರಿಕ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಧರ್ಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೇಷಗಳನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತೊಡುತ್ತದೆ. ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುವ ಕಡೆಗೆ ಬಹು ದೇವರು ಇರುತ್ತಾರೆ, ಊರಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಮಾರಿ ದೇವರು, ಶನಿ ಮಹಾತ್ಮ, ಈಶ್ವರ, ವಿಷ್ಣು, ಚೆನ್ನ ಕೇಶವ, ದೇವಿಯರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮಾರಿಯನ್ನು ಓಡಿಸಲು ಮಾರಿ ದೇವತೆ, ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಲು ಗಣಪತಿ ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ದೇವರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಕೆಲಸ. ಯಾವುದು ಯಾರಿಗೆ ಹಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರ ಆರಾಧನೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಾಚಾ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಲು ಹೇಳಿದ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ದೇವರು ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. 'ಲಕಾನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದ ಅನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯೆಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಲಕಾನ್ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲಕಾನ್ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದೆಲ್ಲಾ ಆಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಪೋಲೀಸರು, ರಾಜ ಮುಂತಾದವರು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದೇ ಹೋದರೂ ಅವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನ್ಯಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು, ಆಸೆಗಳು, ಕನಸುಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಅನ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅನ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಮಾಟ, ಮಂತ್ರಗಳ ಭಯ. ಇವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ನಿಜ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ತಂದೆ, ಅಜ್ಜ ಮತ್ತು ಮುತ್ತಜ್ಜರಿಗೆ ಪಿಂಡವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಪಿಂಡ ಪ್ರಧಾನವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗವು ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ತವರಿಗೆ ತಿಲೋದಕವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳು ನೀರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪವಿತ್ರವಾದ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಜನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ಮಧ್ಯದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರೇತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳ ಕುರಿತು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹೋಲಿ ಗೋಸ್ಟ್ (ಪವಿತ್ರ ದೆವ್ವ?) ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದು. ಅದನ್ನೇ ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೂರನೆಯದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು. ದೇವರು ತಂದೆ, ಮಗ ಮತ್ತು ನಾವೇ ದೇವರಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಹಳೆಯ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಗಸ್ಟ್ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಇದೆ. ಅದರಿಂದ ಗೋಸ್ಟ್ ಎಂದು ಬಂತು.

ಸತ್ತವನ ಶಕ್ತಿಯು ಗೋಸ್ಟ್ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜನರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕರುಣಾಜನಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಮಧ್ಯೆ ಇದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೆವ್ವಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪ್ರೇತಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ದೇಹವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರೇತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಜನರು ಕೇಡು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೋಲಿ ಸ್ಪಿರಿಟ್ ಅಂದರೆ ಪವಿತ್ರವಾದ ಆತ್ಮ.

ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಿಜೆಕ್ ಕೊಡುವ ಉದಾಹರಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಇದೆ. ಆ ಚಿತ್ರ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಚಿತ್ರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅವಕಾಶವು ಮೂರನೆಯದು. ಅದನ್ನು ಮೂರನೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದುವೇ ಪ್ರಧಾನವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವು ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭಿನ್ನ. ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಫವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರರು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಈವತ್ತಿನ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹಿಂದಿನ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನಂತರ ವಸ್ತು ರೂಪವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅದು ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುವುದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೂಡಾ ಇದುವೇ ಆಗಿದೆ. ಎರಡು ಚಿತ್ರಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಜಾಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಖಾಲಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇರುವ ಎರಡು ಚೌಕಟ್ಟಿನ ನಡುವೆ ಏನಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು: ಎರಡು ಚಿತ್ರಗಳು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವ.. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವೂ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಈ ನಿಲುವು ಬೇಕಾಗಬಹುದು: ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಬರ್ಗಸನ್ ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ

ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವೂ ಈವತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ತೂಸರ್ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ನಾವು ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎಷ್ಟು ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಷ್ಟೇ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಭಾಷೆ. ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ವಿನಯವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ ಸರಕಾರದ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾದ ಪೋಲೀಸರಿಗೆ ನಾವು ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಸರಕಾರವು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವ ಅನ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ವಿಧೇಯರಾಗಿ ಇರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಇದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ.

ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವ ವಿಷಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನಂಬದೇ ಇರುವವನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಇದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಾಗ ಅನ್ಯವನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾರಾದರೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದಾದರೆ ಅವರು ನಮಗೆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪದೇಶವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಶ, ಉಪದೇಶ ಮತ್ತು ಸಲಹೆಗಳು ನಮಗೆ ಯಾವತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ದುರ್ಬಲರಾಗಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಹತ್ತಿರ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ನೋವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾಂತರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚಲನೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಇದು ಅನ್ಯರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಜ್ಞಾನವು ಹೀಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತಾಯ ರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗಾಂತರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ

ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಅದನ್ನು ಯೋಚಿಸಲು ಶುರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವಿಗುಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವಾಗ ಇದು ಉನ್ಮಾದದಿಂದ ಮನೋವಿಕಲತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಸಂತೋಷ ಪಡಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮಗೆ ತಗ್ಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಅದನ್ನು ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದು ನೇರವಾಗಿದ್ದರೂ ನಮಗೆ ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಧ್ಯವರ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಮೊದಲ ಮಾತಿಗೆ ನಾವು ಬರಬಹುದು: ನಮಗೆ ಮೂರನೆಯಾದ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರೇತದಂತೆ ಕಂಡರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ'. (ಪರ್ಯಾಯ ನೋಟಗಳು)

ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಆವಾಸ ಸ್ಥಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಶುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನೂರಾರು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನರು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ, ಮಸಿದಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ನೆಮ್ಮದಿಗಾಗಿ. ದೇವರು ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಅವನು ನಮ್ಮ ರೋಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಷ್ಟವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ರೋಗವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲ ವೈದ್ಯನು ಸಿಕ್ಕಿದರೆ ಅವರು ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇವಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಡಿಯೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವನೆಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಈಶ್ವರೀಯವಾದಿಗಳ ನಂಬಿಕೆಗೂ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಚಾರವಾದವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರಗಳು ದೇವರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವವರು ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಭಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಮಾಡುವುದು, ಡ್ರಗ್ ಸೇವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸುಲಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ? ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಪುರಾವೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ? ಆಧುನಿಕ ನೈತಿಕತೆಯೇ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ.

ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತರ ಸಂಬಂಧವು ಈವತ್ತೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ದೇವರು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಪೂರ್ಣ. ಅವನನ್ನು ಸೇರುವುದು

ಮಾನವನ ಕೊನೆಯ ಗುರಿಯು ಆಗಿದೆ. ಭಯವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಶಯ ಮತ್ತು ಎದುರು ಇರುವ ಜಗತ್ತಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಗಳು, ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಏರಿಳಿತಗಳ ಭಯವು ನಮನ್ನು ಕಂಗಾಲು ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಭಯವೂ ನಮಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆಲವು ಗೆಶ್ಚರಿನ ಮೂಲಕ ನಾವು ಹೇಳಿದೆವು ಅದೇ ಗೆಶ್ಚರ್ ನಮಗೆ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಎರಡು ಥರ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಖುಶಿಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೇ? ನಾವು ದೇವರಿಗಾಗಿ ಯಾಕೆ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತೇವೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದವರಲ್ಲಿ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ. ಅವನು ಮೂರು ಪದಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಆಧಾರ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಆಕರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ತೀವ್ರತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದೋ ಅತೀಂದ್ರಿಯವಾದದ್ದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ನೈತಿಕವಾದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪುಣ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನೀಶೆಯು ಒಂದು ಸಲ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಂಶವಾಹಿನಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ.

ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡು, ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸು, ನೀತಿವಂತನಾಗಿರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾಕೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಊಹೆಗೆ ಕಾರಣವು ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆಧಾರಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಲ ಸಮೇತ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಮೀರಿರುತ್ತದೆ. (ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ದ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ್ ಆಫ್ ಡ್ರೆಡ್ – ಟೈಮ್ ಪುಟ 75 ಪ್ರಿನ್ಸಟನ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರಸ್ 1973– ವಾಲ್ಟರ್ ಲಾರೆ) ಅವನ ಈ ವಾದವು ಅನಂತರ ಅನೇಕರಿಗೆ ಹೊಸದಾದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನ ಬರಹವು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಾಂತರಗಳೂ ಇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ದಾರಿಯು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಥರ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಮತ್ತು ಅವನು ಇಬ್ಬರೂ ಮನುಷ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದೇವೆ.

ಆದರೂ ನಾವು ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಮರೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಮ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಎಲುಬು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ನ ನಿಲುವು. ಅವನು ಶುದ್ಧವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ತಿಳಿಯತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಭಾವನಿಷ್ಟವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಿತ್ತು ಸತ್ಯವೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಂಬಿಕೆ. ಅವನು ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ನಿರಂತರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪವು ಇಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿಯಮಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನ ಒಳಗಿನದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಮೂರ್ತ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ವರ್ಗ (ಹೆಗೆಲ್ – ಪೆನಮಾನಲಜಿ ಆಫ್ ಮೈಂಡ್) ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಸಣ್ಣದಾದ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ಇಬ್ಬರೂ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫುಕೋನ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ದೇವರ ಕೊಡುಗೆ ಎಂಬಂತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆಯು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ದೇವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಅವರು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ ಎರಡನ್ನೂ ದೇವರ ಕೃಪೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೆಗೆಲ್ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿಷಯದ ಮೂಲಕವೇ 'ಆಗುತ್ತದೆ'. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಇರುವ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಡೆರಿಡಾನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಇತ್ತೀಚೆಗಂತೂ ಅನೇಕರು ಪೋಸ್ಟ್ ಮೆಟಾಫಿಸಿಕಲ್ ಕುರಿತು ತುಂಬಾ ಜನರು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಜೂಡೋ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು: ಯಾವುದನ್ನು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹುಟ್ಟಲು ಇದು ಒಂದು ಕಾರಣವು ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನೂ ಇವತ್ತು ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ–ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಕೂಡಾ ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡಿನ ನಿಲುವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನ ನಿಲುವು ಹಾಗೆ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಈವತ್ತು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ನಿಲುವನ್ನು ಒಪುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಯಾನಿಟಿಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಆಗಾಗ ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ನಾವು ಹೇಳುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯದಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದಾಗಲೀ, ಅದು ಕೇವಲ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ–ವೆಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನಾವು ರೂಪಿಸುವ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮೊಳಗೆ ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬಲ್ಲದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣವು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಒಂದು ದಾರಿ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಒಮ್ಮೆ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅವನು ರೋಗಿಗೆ ನೀನು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ಗತಿಸಿ ಹೋದ ತಂದೆಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೋ ಎಂದು

ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತಂದೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನೀನು ಮಾತಾಡು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ಅಂದರೆ ರೋಗಿಯು ಇರುವುದು ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅವನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ತೀರಿಹೋದ ತಂದೆಯನ್ನು. ಅದನ್ನು ಪುನರ್‌ಮನನ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ತೀರಿಹೋದ ತಂದೆಯ ಚಿತ್ರವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷದ ಹಿಂದೆ ತಂದೆ ಇದ್ದುದು ಮತ್ತು ಅವನ ಜೊತೆಗೆ ತಾನು ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದೆ ಎನ್ನುವುದು ರೋಗಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯವೂ ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ, ರೋಗಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೆಯ ವಾತಾವರಣವು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹಾಜರಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಹಾಜರಾಗದೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತದ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಇದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಇಬ್ಬರೂ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ತುಲದ ಒಳಗೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡನ ನಿಲುವು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ವೈಯಕ್ತಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕಿರ್ಕೆಗಾಡ್ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನಂತವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಸಂಭವಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಮುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ದೇವರು ನಮಗೆ 'ಆಗಲು' ಎಷ್ಟು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ದೇವರು ಬಾಹ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಯು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹಾಜರುಪಡಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವನು ಈಗಾಗಲೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಆಧುನಿಕ ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡನ ನಿಲುವು. ತುಂಬಾ ವಿಷಯಗಳು ನಮ್ಮ ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು

ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ತನ್ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂವಾದಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಥಾ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಮ್ಯಾಟರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈವತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಯಾಕೆ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದ ಮರುವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌-ವಾದವು ಒಂದು ಸರ್ತಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಫ್ಯಾಂಟಸಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದೂ ನಿಜ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯು ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಬರೀ ಒಂದು ವಾದವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ, ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದರು.

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೇಕ ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅನೇಕರು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಆದರ್ಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಅಥವಾ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ. ಬಲಪಂಥೀಯರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಘಟಕವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಿ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಶತ್ರುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ತತ್ವ ಇಲ್ಲದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಎರಡೂ ಇದೆ. ಹೋಗಬೇಕಾದ ದಾರಿಯ ಅರಿವೂ ಇದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಮಾತಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ತತ್ವವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮತ್ತು ಅದರ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಅದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಆಗುಪುದೂ ಇಲ್ಲ. (ಕಾರ್ಲ್ ಕೋರ್ಚೆ 2008 ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಂ ಅಂಡ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಪುಟ 66 ಮಂತ್ಲಿ ರಿವ್ಯೂ ಪ್ರೆಸ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್)

ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಬಿಳಿಯರು ಕಪ್ಪು ಜನರನ್ನು ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅರ್ಹರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಅವರನ್ನು ವಿಧೇಯರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು, ಕರಿಯರಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆರಗನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತ್ತು. ಆಗ ಬಳಕೆಯಾದ ಒಂದು ಪದವಿದು: ಆದರ್ಶ ಅನಾಗರಿಕರು. ಆದರೆ ಇವರು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇದೆ. ಯಾರು ಕರಿಯರು ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯರು ಇದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಕರುಣೆಗೆ ಅರ್ಹರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಇದ್ದರು. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ತಿರುವುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ.

ಒಮ್ಮೆ ವಿಲಿಯಂ ಸ್ಮಿತ್ (1740) ಗಾಂಬಿಯಾ ನದಿಯಂಚಲ್ಲಿ (ಆಫ್ರಿಕಾ) ಅಳತೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದ. ಅದರ ಅರಿವು ಕರಿಯರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಇತ್ತು. ಅದು ಒಂದು ರೂಪಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿವೇಕ, ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿದ ಪ್ರಭುತ್ವವವು ಅವನಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯತನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಒಂದು ರೂಪಕದ ಥರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದು ವಿಚಾರದ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಈ ಮರವನು, ಕಲ್ಲನ್ನು, ನದಿಯನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ವರ್ಗದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲು ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುತೂಹಲವಿದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಸಂಗತವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರೀಕ್ಷೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನಿರೀಕ್ಷೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಚಾರಿಕರಾದ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಯಾವುದೇ ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಯು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಒಂದು ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರಚನೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರಚನೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದರ ತಳಹದಿಯು ಭಿನ್ನ.

ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದು ಮಾನವೀಯವಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವವು ಅದು ಯಜಮಾನ ಅಥವಾ ಆಳು ಎನ್ನುವುದು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಸ್ವಾಯತ್ತ, ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವಲಂಬನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದೇ

ಬರುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಅನನ್ಯತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಆಳು ಮತ್ತು ಒಡೆಯನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸದೇ ಹೋಗುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಅನ್ಯರನ್ನೂ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ನಾನು ಬೇರೆ ಮತ್ತು ನೀನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಂದು ನಿಂತರೆ ಅವನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ನಮಗೆ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಮಗಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳು. ಮತ್ತೊಂದು ಅನ್ಯರಿಗೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳು. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮನ ಪ್ರಜ್ಞೆ

ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನನು ಆಳಿನ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಗುಲಾಮ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಯಜಮಾನನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಗುಲಾಮನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಗುಲಾಮನೂ ಅಷ್ಟೆ: ಅನ್ಯನೊಬ್ಬನನ್ನು ಯಜಮಾನ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಯಜಮಾನ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಅವನಿಗೆ ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ ತಾನು ಯಜಮಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯವರ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತಾನೆ, ಬಯಕೆಯಿಂದ ಬಯಕೆಗೆ ದಾಟುತ್ತಾನೆ. ಆಳು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಅವರ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಜಮಾನನನ್ನು ಆಳು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅವನ ಘನತೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಆಳು ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಯಜಮಾನನ್ನು ಆಳು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳು ಮುಗಿಯುವುದು ಎಂದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ ಎಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಆಳು ಆದವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಿಗೆ ಆಳು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಜಮಾನ ತಾನು ಯಜಮಾನನಾಗಿರುವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಳುವವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳಿಗೆ ಅವಲಂಬಿತನ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುವವನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ

ಇರುತ್ತವೆ. ಆಳುವವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸೇವಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಆ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮೇಲೆ ಬರಲಾರ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಊಳಿಗದವರ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಕೊಜೆವೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಜಮಾನರು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಣೆಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಳುವವನು ಮತ್ತು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬೇರೆಯಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆಳು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಭಯವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಆಳುವವನು ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ಣನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆಳು ಯಾಕೆ ಆಳು ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅವನು ಧಣಿಯು ಆಗುವುದು ಅವನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಅವನು ಕಷ್ಟ ಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಬಡತನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಂತದ ಜಾಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ದೇಹದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆಳು ಆಗಬೇಕೆಂಬ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಧಣಿಯು ಆಗಬಹುದಿತ್ತು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಒಕ್ಕಲಾದ ಧಣಿ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲು ಎನ್ನುವುದು ಇಬ್ಬರ ನಡುವಣ ವ್ಯವಹಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅವರನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡಿದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಧಣಿಯ ಸೇವೆಯನ್ನು ಕೆಲಸದವನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ರೇಖೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಅವನು ಧಣಿಯು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆ ಥರ ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಲಾರರು. ಆಳಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಎಷ್ಟು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಒಂದು ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಫುಕೋನ ವಾದದ ಸಾರ. ಅವನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಆಳಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಳ ಮತ್ತು ಏಕಮುಖಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ನಡುವೆ ಸಂವಾದವೂ ಇದೆ. ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಯಜಮಾನನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಳು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಕಾರಣವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲಸಗಾರನ ಶ್ರಮವನ್ನು ಧಣಿಯು ಪಡೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಯಾರಿಗೆ ಯಾರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಕೆಲಸದವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವನು ಮತ್ತು ಅವನ ಶ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅವನ ಮೌಲ್ಯವು ಗಣನೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಳು ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಡೆಯನಿಗಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಬದಿಗೆ ಸರಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಯಜಮಾನನು ಕೆಲಸಗಾರರನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಬರುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನನನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅವನು

ದೇವರೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಗುಲಾಮ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಕಾನೂನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆಳಿನ ಮೂಲಕವೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಬಹುದು. ಆಳು ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ–ವಾದ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಇಡದೇ ಹೋದರೆ ಅವನು ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಧಣಿಯನ್ನು ಒಕ್ಕಲು ದಾಟುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣಲಾರ. ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಐತ ಮತ್ತು ಪೀಂಚಲು ಇದನ್ನು ದಾಟಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಆಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿದರು. ಕಾರಂತರ ಚೋಮ ಕೊನೆಗೂ ದಾಟಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಚೋಮನಿಗೆ ಇದ್ದುದು ಗುಲಾಮನ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಅವನು ದಾಟುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ದಾಟಲು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸೀಮೀತವಾಗಿದೆ ಅವನು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡದೆ ನಾವು ನಿಜವನ್ನು ಅರ್ಥ–ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಭ್ರಮೆಯು ಕಲ್ಕುಡ ದೈವದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವನಿಗೆ ಆ ದೈವ ಮತ್ತು ಅದರ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಎಟಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಕನಿಷ್ಟವಾದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಆದರ್ಶವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಫಿಟ್ಸೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಅನನ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಇದು ನಿರ್ಧಾರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು (ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಆತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ) ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಭಾಗಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಚೋಮನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವೂ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಚೋಮನ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ಯವು ಬಾಹ್ಯದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅವ್ಯಕ್ತ. ಆದರೆ ಅವನು ತಾನು ಏನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಷ್ಟೂ ಅವನಿಗೆ ಉದ್ವೇಗವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅದರ ವಶವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲ, ಆಗುಪಿಕೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಕಾಣುವ ವಾಸ್ತವವು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಶುದ್ಧ ಭೌತಿಕವಾದಿಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಕೂಡಾ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸಮಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು

ಅವುಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪೂರಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ನಾವು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಅವನತಮುಖಿಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಅರಿವು ಇದ್ದರೆ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರಾಸೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬಾಧಿಸುವ ಶೂನ್ಯತೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಚೈತನ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುಗ್ಗುವಿಕೆಯು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಅವನು ಚೈತನ್ಯವು ಎರಡು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾದರಿಯದ್ದು. ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಆಗುವಿಕೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಅವಕಾಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲ-ದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೊಜೆವೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮತ್ತೆ ಚೋಮನನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬೇಕು: ಚೋಮನು ಆ ಕಾಲದವನು. ಆಗ ಅವನ ಕಾಲವು ಭೂ ಮಸೂದೆಯು ಇದ್ದಾಗಿನ ಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ಆಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಅಂತರ ಇದ್ದಾಗಿನ ಕಾಲ. ಮಾರಿಹೊಲೆಯರು ಜಮೀನು ಹೊಂದ-ಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಗ ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾದದ ಸ್ವರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಕ್ತಾಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾದವೂ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಹೇಳಿದರು. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ತಕ್ಷಣವೇ ನಾವು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕಾಣಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು

ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಉತ್ತರವೂ ಇದೆ: ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಾಸ್ತವವೂ ಮನುಷ್ಯನ ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಎರಡು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಂಬಂಧ. ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಏನಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಮನುಷ್ಯನು ಹೊರತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚೈತನ್ಯದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚೈತನ್ಯವು ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಇಲ್ಲ, ಅದು ಹೊರಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿನಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನನ್ನ ಜೊತೆಗೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನೆನಪಿನ ಆಂತರಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊಟ್ಟೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಚೋಮನು ಎತ್ತು ತರುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಯೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹೊರತಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಚೋಮ ಮತ್ತು ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಇಬ್ಬರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡವಾಗ ಅದನ್ನು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಹಿದೇನ್ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ನೋಡಿ: ಹೀದನ್ ವೈಟ್ 1978 ಟ್ರಾಪಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಡಿಸ್ಕೋರ್ಸ್ ಪುಟ 101 ದ ಜಾನ್ಸ್ ಹಾಪ್ಕಿನ್ಸ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್) ಆದರೆ ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಚೋಮನದುಡಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ಕಾರಂತರು ದಕ್ಷಿಣಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಮಗೆ ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯವಾದ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಹೆಗೆಲ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರ. ಅದರ ತಳಹದಿಯನ್ನು ನಾವು ಮಾನವೀಯವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಕಥನವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು. ಅತ್ಯಂತ ವಿವೇಕಿಯೂ ಆದ ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು

ಅವುಗಳ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕೊಜೆವೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪುರಾಣಗಳು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವೇ ಅತ್ಯಂತ ನಿಗೂಢವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಅವುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ಪೌರಾಣಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡಾ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಣ್ಣು ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹದ ಮಾಡಿ ಸುಟ್ಟರೆ ಅದು ಇಟ್ಟಿಗೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಸಹಜವಾದದ್ದು ಅನಂತರ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಯಾವುದು ಕಾರಂತರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ಬರೆದರು ಆದರೆ ಅವರು ಬರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದು ಅವರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ನಮಗೆ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ನೀವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀರೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಆದರ್ಶ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು. ವಸ್ತುವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಒತ್ತು ಇದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾನು ನೀನು ಆಗದೇ ಇರುವುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಚೋಮನು ಆಗಿಲ್ಲ. ಚೋಮನು

ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಮರದ ತುಂಡು ಮೇಜು ಆಗುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕೂಡಾ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಚೈತ್ಯನ್ಯ ಆಗುವುದು ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನಿಗಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅವನು ಇರುವುದು ಕೂಡಾ ಅವನಿಗಾಗಿಯೇ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಕ್ರಮ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಷ್ಯನೂ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮವು ನಮಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೆಲೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈಗ ಹಳೆಯ ಆದಂನ ಬದಲಿಗೆ ಈಗ ಹೊಸ ಆಧಂ ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಕೊಜೆವೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಗಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯೂ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತಾಗಿ ಫುಕೋ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯ ಎನ್ನವುದು ಹೇಗೆ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಹಣವಲ್ಲ ಅದು ಜೀವನದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಚರಣೆಯ್ಲ್ಲ. ಗೋವಿನ ಹಾಡು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೋವಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ ನಾಚಿಕೆ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಾತಾಪದಿಂದ ಹುಲಿಯು ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ಯಾವುದೇ ಹುಲಿಯು ಹೀಗೆ ಅತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ದನವನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಹುಲ್ಲು ತಿನ್ನಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವೂ ಅಷ್ಟೇ ಊಟ ಮತ್ತು ವಸತಿಗಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಮನುಷ್ಯ ಸಬ್ಮೆರಿನ್ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಏರೋಪ್ಲೇನ್ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಇಷ್ಟೆ: ಸಹಜವಾದ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನ ಜಾಗವನ್ನು ಭದ್ರ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಮಾತಾಡಿದರೂ ಕೊನೆಗೆ ನಾವು ಎಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಅಗತ್ಯ. ನಿಸರ್ಗವೇ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಅವನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಅವನು ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ

ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆಧುನಿಕ ಉದಾರವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಉದಾರವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವಿಶ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಬೆಳೆದು ಬಂದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರವೇ. ಒಂದು ಹೀರೋಯಿಕ್ ಆದ ನೆಲೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನೇಕ ವಾದಗಳು ಉದಾರವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾಯಕನನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಜನರು ತನ್ಮಯವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ: ಮಣ್ಣು ಮತ್ತು ರಕ್ತ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅವನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಜನಪದ ವೀರನಂತೆ ನೋಡುವುದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದಾದ ಘಟಕವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ರೋಮನ್, ಗ್ರೀಕ್, ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪರಂಪರೆಗಳು ಸೇರಿವೆ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಮನುಷ್ಯರು ದೇವರಂತೆ ಆಗುವುದನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದವು.ಅದು ತನ್ನದು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನದು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಟವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅಮೇರಿಕಾದ ಸ್ಥಳೀಯರನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಜಾನ್ ಹಾಲಿವುಡ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಅವರು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದವೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಗ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಕೆಲಸವನ್ನು ಜೊತೆಗೂಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ರಾಜನಾಗಲಿ, ಯಾವುದೇ ಸರಕಾರವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ತಾವೇ ಯಜಮಾನರು ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಆಯುಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿದೆ." ಇದು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವರು ಆಧುನಿಕರಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯರು ಅತ್ಯಂತ ಮುಗ್ಧರು. ಯರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಇದ್ದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿಷೇಧಗಳಾಗಿದ್ದವು. ನಗ್ನತೆ, ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಆಸ್ತಿ, ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಇಲ್ಲದೆ ಇರುವುದನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಗುಲಾಮರು ಬರೀ ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ಮತಾಂತರವನ್ನು ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಗ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಸತ್ಯ. ಇವೆಲ್ಲದರಿಂದ ಗುಲಾಮರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗಲು ಇದೇ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಎಂದರೆ ಇರುವವರು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವವರ ಕಥನ ಎನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬಂದುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದು ಎಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಹೋಯಿತು ಎಂದರೆ ಯರೋಪಿಯನ್ ದೇಶಗಳು

ಕೆಲವನ್ನು ತಾವೇ ಕಂಡು ಹಿಡಿದೆವು ಎಂದು ಹೇಳಿದವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವಾಗ ಹಡಗು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯಾಣವು ವರ್ತಕರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಯಾರೋ ಎಲ್ಲಿಗೋ ಹೊರಟವರು ಎಲ್ಲಿಗೋ ತಲುಪಿದರು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹೊಸಾದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಂತೂ ಆಯಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಸ್ತರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಮಡಿವಂತರು ಈ ಸಮುದ್ರಯಾನವನ್ನು ಮೈಲಿಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಇದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಯುರೋಪ್ ಸಮುದ್ರಯಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲರಿಮೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತೀಕರಣಗೊಂಡ ದೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬದಲಾದವು. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಆಗಿತ್ತೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಉಂಟಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಲೇಖಕಿಯರು ನೋಡಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಅಂತರವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಲಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರಚನೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ರೂಪಗಳು ಆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಿರುಮಲಾಂಬರ ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಆಗ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಆಗಿನ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸವು ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಈಗ ಹೊಸತನ್ನು ನಮ್ಮ ಜನರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹೊಸ ಅಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ನಾವು ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಉದಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಎಡಪಂಥೀಯರು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಚಹರೆಯು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ

ಉಂಟಾದ ಕೆಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಬಗೆಯದೂ ಅಲ್ಲ. ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೇಖೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸರಳವಾದ ಚೌಕಟ್ಟೂ ಅಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಯಿತು. ಈಗ ಬಂದಿರುವ ಅನೇಕ ಸವಾಲುಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸ–ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಹಿಂದೆ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕ ಹೊಸತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿತು. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಖಾಲಿಯಾಗಿಯೂ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಆ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಾರರು ತುಂಬಿದರು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಅವಕಾಶವು ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಆಗಿನ ಹೋರಾಟಗಾರರಿಗೆ ಇತ್ತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಸಮ್ಮಿಲನ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಹೊಸಬಗೆಯ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸತಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಚಳುವಳಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯದು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆಗಿನ ಲೇಖಕಿಯರ ನಿಲುವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹೋರಾಟವೂ ಆಗ ನಡೆಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ.

ಅದು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಆಯುಧವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೂಡಾ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಯುರೋಪ್ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸೇರಿಲ್ಲವೋ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದದ್ದು ಒಂದು ಕ್ರಮವಾದರೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಜೀವನದ ಒಂದು ಕ್ರಮವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವು ಜನರನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ವಿಜ್ಞಾನವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಅದು ಅನ್ವಯಿಕವೂ

ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಊಹಿಸಿದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾರತವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಆಗಿವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಅದರ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಇವೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ್ದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಭಾರತವನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಳಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಅನೇಕ ಹಿಡುವಳಿವಂತರೂ ಆಳಿದ್ದಾರೆ. ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನವರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ನಾಯಿಯಂತೆ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಆಳು ಮಗನ ಎನ್ನುವ ಸೊಲ್ಲು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಜೀವನದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವರು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾಯ

4

ಅವಲಂಬಿತರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವುದೂ ನಿಜ. ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಜೇಕೂಸ್ ಲಕಾನ್‌ನ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಲಕಾನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಜೇಮ್ಸನ್, ಹೊಸ ವಾದ ಹೌದು ಆದರೆ ಅದು ಸಂಕರಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– "ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈಗ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಪ್ರೈಮರಿ ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದೆ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದರೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಯಾಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಾರದು?" (1975) ಲಕಾನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡವು. ಲಕಾನ್ ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಅವನ ವಾದಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಮತ್ತು ಲಕಾನಿನ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು

ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ– ಯಜಮಾನಿಕೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಲಕಾನ್‌ವಾದಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲಕಾನ್‌ವಾದವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಲಕಾನಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಸಂಕಥನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಲಕಾನಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಲುವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ವಾಗ್ವಾದವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಲಕಾನ್ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ನೇರವಾಗಿ ಲಕಾನ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನ್ನದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಲಕಾನಿನ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂತು. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಯ್ಗೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು.

ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮಹಿಳೆಯರ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಕುರಿತು ಈಗಾಗಲೇ ಮನಃಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೊಳಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರ್ವಚನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡಿರುವ ಸಿಗ್ಮಂಡ್ ಫ್ರಾಯ್ಡ್. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭ್ರಮಾಧೀನ ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್ ಕಲ್ಪನೆಯು ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಗನ ಮಧ್ಯದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸಿಂಬಾಲಿಕ್ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾಕೋಸ್‌ಲಕಾನ್ ಎನ್ನುವ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿ ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿಲುವು ತಳೆದಿದ್ದು, ಭಾಷೆ ಅನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರಾಚೆಗೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾಷೆ ಅನ್ನುವುದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಮನೋ ವ್ಯಾಪಾರವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಜಾಕೂಸ್ ಲಕಾನ್‌ನ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಪಿತೃರೂಪೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ನಿಯಮಾವಳಿಯೂ ಕೂಡಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗಡೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಆ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಳು ಎಂದು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ.

ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎನ್ನಲಾಗಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಅವಗುಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈಡಿಪಸ್ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಮಗನಿಗೆ ಸದಾ ದ್ವೇಷವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವಳ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. (ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ತಿರುಮಲಾಂಬ ಮೊದಲಾದ ಲೇಖಕಿಯರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ತ್ರೀಪರ ನಿಲುವು ಬೇರೆ. ಅವರು ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿರುವ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನವೋದಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸ್ತ್ರೀ ಶಿಕ್ಷಣ, ವಿಧವಾ ವಿವಾಹ ಮೊದಲಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಹಂದರಗಳು ತಿರುಮಲಾಂಬಾ ಮೊದಲಾದವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿತು.) ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಲೇಖಕಿಯರ ಮನೋಭಾವಗಳು, ಅವರ ಏಕಾಂತ, ಗಂಡಸಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಇವು ಎಲ್ಲವೂ ನೇರವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಓದುಗರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೇ ಇದ್ದರೂ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧದ ರೂಪಗಳು ಇಂಥಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸ್ವನಾಟಕೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ಕೀಳರಿಮೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟ ಭಾಷೆಯ ಮುಖೇನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ವಅನನ್ಯತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಚಹರೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು ಹುಡುಗಿ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹುಡುಗ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಧಿಕೃತ ಚಹರೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನ ಪರಕೀಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲರ ಮನೆಯಲ್ಲೂ ಮಗುವಿನ ಹಿತ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ತಾಯಿಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚರ್ಚೆ ಶುರುವಾಗುವುದು. ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯ ದ್ಯೋತಕ. ಬರಹವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯು ಅದು ತನ್ನದೇ ಕೂಸು ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಮಹತ್ವ–ಪೂರ್ಣ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರವೇಶವೂ ಆಗಿದೆ.

ಹದಿನೆಂಟನೆ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಮಾನಸಿಕ ಖಾಯಿಲೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾರೂ ಸ್ಕೀಜೋಫ್ರೇನಿಯಾ ಖಾಯಿಲೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಬಳಲುವವನು ಹೊರಜಗತ್ತಿಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದವನಂತೆ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ದ್ವಂದ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದವನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು

ಬಾಹ್ಯಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ತನ್ನ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗ ಅವನ ಮುಖಭಾವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಿಗ್ಮಂಡ್‌ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಅವನ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮಹತ್ವದ ಸುಳಿವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪುನರ್‌ಜೀವನದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈಡಿಪಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸುಪ್ತ ಬಯಕೆಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕರೂಪದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ತಂದೆ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ನಾನು ಎನ್ನುವ ಮೂರು ಕೇಂದ್ರದೊಳಗೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ, ತಂದೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ಮತ್ತು "ನನ್ನ" ತನವನ್ನುಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನಗಳೇ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್‌ನ ಪುರಾಣವಾಗಿದೆ. ಗಂಡುಮಗು ತಾಯಿಯನ್ನು ಯಾಕೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ತಂದೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅಸಹನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕವನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಇಗೋಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯು ಇದೆ. ಅಹಮಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನೋಚಿಕಿತ್ಸೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬರೀ ವಿಜ್ಞಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಮಾಜ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವನ ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಹೌದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅವನ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಒಂದು ಕಾಳಜಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೈಹಿಕವಾದ ಖಾಯಿಲೆಯಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಾಪವೆಂದೇ ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಪರಿಗಣಿತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮನೋಖಾಯಿಲೆಯೂ ಒಂದು ಖಾಯಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವನ ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅವನ ನಡವಳಿಕೆಯ ಮೇಲು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ.

ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರವು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು.

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಭೌತಿಕ ಪ್ರಪಂಚವು ನಮ್ಮ ಭೂಮಿ, ವಿಶ್ವ, ಸಕಲ ಸಜೀವ-ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಲನಾತ್ಮಕವಾದ ಮೂಲವಸ್ತುವಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯಿಂದಾಗಿ ಉದ್ಭವವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಎಂದರೆ ಪ್ರಪಂಚವು ಸ್ವತಃ ಭೌತಿಕವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿರುವ ನಾನಾ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷಗಳೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಚಲನಾತ್ಮಕವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಚಲನೆಯ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಗಳಿಗೆ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿಯಾದ, ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಪರಮಾತ್ಮನ ಅಥವಾ ದೇವರ ಸಹಾಯವೇನೂ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ರುಜುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಭೌತಿಕವಾದದ ಜೀವಾಳವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಮ್ಯಾಕ್ಸಿಂ ಗಾರ್ಕಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ: ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಅತೀತವಾದ ಯಾವುದೊಂದು ಇಲ್ಲ. ನನಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನೇ, ಮನುಷ್ಯನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳ ಭಾವೀ ಯಜಮಾನ; ಮನುಷ್ಯನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದ್ಭುತಗಳ ಕರ್ತೃ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅತೀ ಸುಂದರವಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯನ ಕೈಗಳ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಪರಿಶ್ರಮದ ಮೂಲಕವೇ ನಮ್ಮ ಆಶಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಜನ್ಮ ತಾಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯೆಂದೂ ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಪರಿಪಾವನವಾದ ಕಾರ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಬಗೆಗೇ ಇರುವ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವನು ನಡೆಸುವ ಪರಿಶ್ರಮವೇ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪಾವನವಾದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಎಲ್ಲ ತರದ ಹೀನತೆಗಳೊಂದಿಗೂ ಅವನಿಗಿರುವ ದ್ವೇಷವು ಬಹಳ ಪವಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ದುರಹಂಕಾರ, ಅಸೂಯೆ, ಕೊಲೆಪಾತಕತನ, ರೋಗ, ಯುದ್ಧ, ಮನುಷ್ಯರೊಳಗಿನ ಪರಸ್ಪರ ಶತ್ರುತ್ವ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡುವ ಅವನ ಆಗ್ರಹ ಪವಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಅವನ ಶ್ರಮವು ಪರಿಪಾವನ-ವಾದುದಾಗಿದೆ." ಗಾರ್ಕಿಯವರ ಈ ಮಾತೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮಾತಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅನೇಕರು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾ-ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರವು ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಭಾರತೀಯ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡಿದ್ದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು: ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸಣ್ಣದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಮೊದಲು ಹೇಳುವುದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು. ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಿಸ್ತು ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಂಬಿದ್ದು ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಆತ್ಮವನ್ನು. ಆದರೆ ಅದು ಅನಂತರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಸೃಷ್ಟಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನು ಜೀವನವನ್ನು ನಿಸ್ವಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಾರ್ಥಕ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಬಂದ ಅಂತರವೂ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇದೆ. ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮಾನದಂಡಗಳೇ ಆದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ನೋಡಬಹುದು: ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅನೈತಿಕತೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸಮಾಜವು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯ ಬಂತು. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದವರು ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ತೊಡಗಿದರು. ಅದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡವರು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಸುಧಾರಣೆಯು ಏಕಮುಖವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆಗ ಬಂದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹಜತೆಯು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಮೂರ್ಖರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಅಸಹಜತೆಯ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡುಕರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಅಸಹಜರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರು ಕುಡಿದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತೊದಲುತ್ತಾರೆ. ಕಿರುಚುತ್ತಾರೆ. ಬೈಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಜಗಳವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಸೇವಿಸಿದ ಅಮಲು. ಅಮಲು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯವರು. ಸಿಟ್ಟು, ಕ್ರೌರ್ಯ, ಜೀವನದ ಆವೇಶವು ಅವರನ್ನು ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವರನ್ನು ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವರ ವರ್ತನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದವರೂ ಹೌದು. ಅವರು ನಾಗರಿಕರನ್ನು ಭಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅವರು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರೇಮಿಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಅವರೂ ಅಸಹಜರೆಂದು ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೇಮವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಮಲು ಎಂದು ಜನರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವಾದ ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ

ಈ ವರ್ಗವು ಸೇರಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳನ್ನು ದಂಡಸಂಹಿತೆಯು ದಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರೇಮಿಗಳನ್ನು ಅದು ಅಪರಾಧಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಂಗ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಂತೆ ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾಗರಿಕ ಸಂಹಿತೆಯು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾನೂನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾದುದೂ ಹೌದು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಯಾವಗಲೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಂವಾದಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗತಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಕಾನೂನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯೂ ಒಂದು. ಪಾಪಿಗಳು, ಬಡವರು, ದೀನರು, ಅನಾರೋಗ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದವರು ಮತ್ತು ಕ್ಲಿನಿಕ್‌ಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಯಿತು. ಅನಾರೋಗ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಉದಾರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಷಯವು ಆಯಿತು. ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಸೇವೆಯು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ ಆಯಿತು. ಹುಚ್ಚುತನ, ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಫುಕೋ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ರಾಚನಿಕ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ, ರಾಚನಿಕತೆ, ರಾಜಕಾರಣದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಅವನ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅವನ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಫ್ರಾನ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ಬಂದದ್ದೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ಕರುಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಡವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆಗಿನ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೇ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸೇವೆಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಸೇವೆಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಬಂತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಬಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಫುಕೋ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ಅದನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸೇವೆಗೆ ಬಂದ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧದ ಚಹರೆಯೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಋಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಅರ್ಥವು ಕಾಣಿಸಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿ

ಮತ್ತು ಅವನ ಅಭ್ಯುದಯವೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪಾಪಿಗೂ ಉದ್ಧಾರವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪಾಪಿಗಳು, ಬಡವರು, ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳು ಕುರಿತ ಧೋರಣೆಯೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಆಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ತೊಂದರೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವರು, ಬಡವರು, ಅಪರಾಧಿಗಳು ಇರುವ ಸಮಾಜವೇ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕಳಂಕವೆಂದೇ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಯಾರು ಮನೋತೊಂದರೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಪಾಪಿಗಳು ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಹೆಣ್ಣು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಳು. (ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಸುಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು).

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಆಗ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಬಂತು. ಅದೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾಯಿಲೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನೈತಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕೂಲಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕವಾದ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೂಲಿಯವರ, ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಈ ಅಂಶಗಳೂ ಇದ್ದವು. ನೈತಿಕತೆಯೇ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನೂ ಮೀರಿದವರ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಪಾಪವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿತ್ತು.

ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಬರೀ ಒಂದು ಪದಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೂ ಸಮಾಜವೇ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾಕೆ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಯಾಕೆ ಖಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ, ಅವನು ಯಾಕೆ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮನೋವೈದ್ಯನು ಕೂಡಾ ಕೇವಲ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅರಿತವನು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ರೋಗಿಯನ್ನು

ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಉದ್ಯೋಗವೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಉದ್ಯೋಗವೂ ಹೌದು. ನಾವು ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು, ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋವೈದ್ಯರು ರೋಗಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿಯೇ ಅನೇಕ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ರೋಗಿಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಹೌದು. ಮನೋವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ವೈದ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜ್ಞಾನವೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಅವರ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆಯೋ ಆಗ ಅವರಿಗೆ ರೋಗಿಯ ತಪಾಸಣೆಯು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ರೋಗಿ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬರೆಯುವ ಚೀಟಿಗಳು ಅವರ ಊಹೆಯನ್ನೂ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನೋವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ರೋಗಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅವರ ವಿಧಾನಗಳು ಚಿಕಿತ್ಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದ್ಯರ ಭಾಷೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದೂ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಡೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೋವೈದ್ಯಕೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದೇಹ, ಕ್ಲಿನಿಕಲ್ ಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಖಿನ್ನತೆ, ಮೂರ್ಛೆ ರೋಗ, ಆತಂಕ, ಮರೆವು, ದ್ವಂದ್ವತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಖಾಯಿಲೆಗಳೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವೈದ್ಯರು ದೇಹವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು, ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಅದರದೆ ಆದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ವಿವರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆರೋಗ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಜಟಿಲವೂ ಆಗಿದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡದೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ವೈದ್ಯರು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೇಹವೂ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವೈದ್ಯರು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧರಿಸಬಲ್ಲರು.

ಈಗ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುತ್ತಿರುವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕರದ ಮೂಲಕವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ದೇಹವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಈಗ ಪರಿಕರಗಳು ಇವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ದತ್ತಾಂಶಗಳು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈಗ ನಾಡಿ ಬಡಿತವನ್ನು ನೋಡಲು ಪರಿಕರವು ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಫಲಿತದಿಂದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಸಾಯನಿಕ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಲ್ಲೆವು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು. ಮತ್ತು ವೈದ್ಯರು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ

ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಇದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ರಸಾಯನ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈಗ ಪ್ರಬುದ್ಧಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪಿದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಮಾಜವನ್ನು ದೂರಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಏರುಪೇರಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ದೇಹವು ಸಹಜ. ಮತ್ತು ದೇಹವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಟ್ಟಡವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಆ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಸಡಿಲವಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ವೈದ್ಯರು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅತ್ಯಂತ ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಯಾರೂ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಹವು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಕೂಡಾ ಇದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಏರುಪೇರುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಇತಿಹಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅನುಭವ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ದೇಹದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಇದರ ಅರ್ಥ. ಬೆಕ್ಕಿನ ಕಣ್ಣು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮತ್ತು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಇರುವ ಹಾಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಹೃದಯವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೃದಯವು ಇರುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿಗದಿ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಉದ್ವಿಗ್ನವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಮಾತು, ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ದೈಹಿಕ ರೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತ್ರಾಸದಾಯಕ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ತಳಮಳಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಹಜ ಮನುಷ್ಯನ ಅಲ್ಲೋಲ ಕಲ್ಲೋಲಗಳಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾನಸಿಕ ರೋಗಿ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ, ಅಕ್ಷರಸ್ಥ, ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಇತ್ಯಾದಿ ಆದರೆ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಿಗೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪರಿಕರವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಚಹರೆಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಂಟು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ರೀತಿಯೆಂದೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಮಾನಸಿಕ ರೋಗವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಯಾವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ

ದೇಹದ ರೋಗಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣವು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೋಗವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಶಾಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ದೇವರ ಶಾಪವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಡಕಗೊಂಡಿವೆ. ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬದಲಾಯಿತು. ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆದಾಗಲೂ ನಾವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬದುಕೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಮಾಡುವ ಹೋರಾಟವು ಸಣ್ಣದಲ್ಲ. ಜೀವ ಉಳಿದರೆ ತಾನೇ ತಾನು ಬದುಕುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲವೂ ಹೌದು.

ಯಾರು ಅಸಹಜ ಯಾರು ಸಹಜ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತಿನಲ್ಲೋ, ಅವರ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲೋ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಬರೀ ಮಾತು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಳ ಕಾಲಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸಂತೋಷ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳಲೂ ಕೂಡಾ ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕೂಡಾ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ.ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವು ಒಂದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಕ್ಲೈಬ್ಯತೆಯು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನ ಅನುಭವವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾದ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮತೋಲನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತಲ್ಲಣಗಳು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಾರಂತರ ನಂಬಿದವರ ನಾಕ ನರಕದ ವಾಗ್ದೇವಿಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ನೋಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಸಹಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು ಯಾವಾಗ ನಾವು ಹೊರಜಗತ್ತನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಮಾತು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೀವನದ

ಕ್ರಮವು ಅಷ್ಟೇ ಅಥೆಂಟಿಕ್. ಪ್ರತಿಭಾರ ಕವಿತೆಗಳು ಎಚ್.ಎಲ್.ಪುಷ್ಪರ ಕವಿತೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದೇ ಸಂಕೀರ್ಣ.

ಆದರೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು– ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು– ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಉದ್ಧೇಶ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಬಳಲಿದಾಗ ಅವನ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾಯಿಲೆಯು ಅವನನ್ನು ಬಳಲುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಕಾಯಿಲೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಈಗ ಈ ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅಸ್ವಸ್ಥ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನವುದೇ ಈಗ ಪಾಪ ಜನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಾಸಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಸಭ್ಯನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಯಾರು ಸಭ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾರು ಅಸಭ್ಯ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲತಃ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹುಚ್ಚುತನವೆನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬಹುದಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತಗಲುವ ರೋಗವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಮೇಲೆ ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಅಷ್ಟೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ರೋಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ದೇಹದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಮೂಲ. ನಮಗೆ ತಗಲುವ ಅನೇಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಆದರದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ನಾವು ಔಷಧಿಯ ಮೊರೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ರೋಗದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲೇ ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಅವನ ದೇಹಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮೊದಲೇ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ತಜ್ಞರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೆ ಸಾಧ್ಯ. ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಅವನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಅದು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ನೀಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಹಿಂಸೆಯು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಅದು ಬೇಗನೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಯು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಹಿಂಸೆಯು ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅವನ ವರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಮಾನದಂಡವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕವಾದ ರೋಗವನ್ನು ಕೂಡಾ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಮಾನಸಿಕ ರೋಗದ ಕಾರಣಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿವಿಧ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಯು ಅವನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಚೌಕಟ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೆಲವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇಡವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ತೊಡಕುಗಳು ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಇದರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಅಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಮ್ಮನ್ನು ವರ್ತಮಾನವು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಸುತ್ತದೆಯೋ ಆದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಇವೆ. ನಾವು ನಮಗೆ ಈಗ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ವರ್ತಮಾನದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸಮಾಜವೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಖಿನ್ನನಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ಬರೀ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕಾರವಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸ್ಪರ್ಧಾ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಿಟ್ಟುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅನುಮಾನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಚ್ಛಿದ್ರಕಾರಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು ಅವನ ಸ್ವಭಾವದ ಪ್ರತಿಫಲನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಉತ್ತರವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಹಕಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಗುಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮೆದುಳು ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಹವನ್ನು ಮನಸ್ಸು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಅಥವಾ ಅವನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಗತ್ಯ-ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಸರೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದು ಬರೀ ದೇಹದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ-ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ದೇಹವು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಚಲನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಗಿಡಗಳು ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಗಿಡವು ಬೇರನ್ನು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಡೆಯುವುದು ಅನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಚಲನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವುದನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ನಮ್ಮದೇ ಆದರೂ ಅದರ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ತಲ್ಲಣವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಖಿನ್ನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಗ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವಗಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಅಥವಾ ಘಟನೆ ಎಂದು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ನಕ್ಷೆಯು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ನಾಟಕಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಬರೀ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತು. ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಡಿಪಸ್ ಚರ್ಚೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಅದು ಒಂದು ದಾರಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಳತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗುಣವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆ ಮತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಜೀವನ ಎನ್ನುವ ಥರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಶೂನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ಕನಸು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಗಳು ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಒಂದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ

ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವವನು ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರಡೂ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕವಾದ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದರ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಟುವಟಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅನುಭವವೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅನುಭವವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ವಿವಿಧವಾದ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಬಯಕೆ, ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆ, ಆಲೋಚನೆ, ಸಂಕಥನಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

5

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯ

ಅಗಸ್ಟಿನ್ ಮೊದಲ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳೆಂದರೆ 'ದ ಸಿಟಿ ಆಫ್ ಗಾಡ್', 'ಓನ್ ಫ್ರೀ ಚಾಯಿಸ್ ಆಫ್ ದ ವಿಲ್', 'ಕನ್ಸರಿಂಗ್ ದ ನೇಚರ್ ಆಪ್ ಗಾಡ್'. ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು ಹೀಗೆ ಇದೆ: ದೇವರೇ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.ಅವನಲ್ಲಿ ಥಿಯೋ ಅಂದರೆ ದೇವರು. ಡೈಕೆ ಅಂದರೆ ನ್ಯಾಯ ಇದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ನಮಗೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಕೇಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅವನು ನಮಗೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಅಗಸ್ಟಿನ್ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಫುಕೋ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಒಮ್ಮೆ ಭೋಗ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟಿತ್ತು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು

ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ದೇಹ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಆಸಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಜೊತೆಗೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಆಗ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಂಬಿತ್ತು. ಬಯಕೆಗಳು, ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹಾಗೂ ಮದುವೆಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಪರಾಧವೇ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಯೋಗವು ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಆಗಸ್ಟಿನ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಫುಕೋ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ದೇವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಇಂದ್ರಿಯದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಅಗಸ್ಟಿನ್ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಬಯಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ರೊಮಾಂಟಿಕ್‌ವಾದಿಗಳು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಅವರ ವಾದಗಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಇದರ ಒಂದು ಮೂಲವನ್ನು ನಾವು ಅಗಸ್ಟಿನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದಿನಚರಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎಂದು ಫುಕೋ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರಹವೂ ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿದೆ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಮಗೆ ಬರಹ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ದಿನಚರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೇ ಆಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಬಹುದು.

ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಎಥ್ನೋಪೊಯಿಸ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ. ಅದು ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ? ಅದಕ್ಕಿರುವ ದಾರಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರಹ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಖಾಸಗಿಯಾದ ಬರಹ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಈ ಎಥ್ನೋ ಪೊಯೆಟಿಕ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ

ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಹೌದು.

ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆಯು ದೊರೆಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಧಾನವೂ ಒಂದು (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಇತಿ ಮಿತಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರಿಯುವಿಕೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ದೇವರನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ರಚನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು ಕರ್ತ. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ನಮ್ಮ ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಋಣಿಯಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವರು ಅಥವಾ ಕರ್ತನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ದೇವರೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

ಜ್ಞಾನವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾತ್ರವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತ್ರವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳೂ ಇವೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಶೂನ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ

ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ನೋಡಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಾವರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದು ಅನೇಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯೆಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ-ವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೋದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದೇವರ ವಾಣಿ, ದಿವ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಸ್ಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಜಗತ್ತಿನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗು ಅದರ ಗುರಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ತಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಮೇಯವೇ ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಯಾರೂ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾವನೆಯೇ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಲ್ಲ. ಹೊರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಡೆಯುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವುಗಳಿಗೂ ಭಾವನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಪರಿಣಾಮ ಮಾತ್ರ, ಅದು ಯಾಕಾಯಿತು ಎಂದು ಕೇಳಲು ಹೊರಟರೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಯು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ

ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಘಟಿಸಿದ್ದು ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಚಲನೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಲನಶೀಲ. ಅದು ವಿಚಾರ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಭಾವನಾವಾದವನ್ನೇ ನಂಬಿ ಧರ್ಮವು ಉಗಮಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇವಲ ಭಾವುಕತೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಆದು ಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಏಂಗಲ್ಸ್ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಆನ್ವಯಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಮೆಥಡಾಲಜಿ ಮತ್ತು ಸಿಸ್ಟಮ್ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ಆ ಕಾರಣವೂ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ತಳಹದಿಯ ಮೂಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿನಾಕಾರಣ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ನಡೆಸಲು ವಿಫಲವಾದರೆ ಅದರ ಮೂಲತಃ ತಳಹದಿಯೂ ವಿಫಲವಾದಂತೆ. ಪುನರ್ ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಪುನರ್‌ಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ಕಾರಣಗಳ ಯುಗ ಎಂದೇ ಬಣ್ಣಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗೇ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಬ್ಬ ನಾಯಕನನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ.

ಜ್ಞಾನದ ಕ್ವಾಂಟಿಟೇವ್ ಬದಲಾವಣೆಯು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ಮಿತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬದಲಾಗುವಾಗ ಅದರ ರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ.ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವೂ ವಿಕಾಸಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದೇ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ವಿಕಾಸಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ಚರ. ಸತ್ಯವು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಡೆದಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಎದುರು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ-ಬಹುದು. ಫುಕೋ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠತೆಗೂ ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಪ್ರಭುತ್ವ, ರಾಜಕಾರಣ, ಸತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಸತ್ಯ ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸತ್ಯವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ.

ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಗವಿದೆ. ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಆಗು ಹೋಗುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣವಿದೆ. ಇದು ಶುರುವಾದದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಇತಿಹಾಸವೇ. ಒಂದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನ. ಯಾವುದನ್ನು ಪರಿಣಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆದುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ. ಅದನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾಮೂಲಿಯಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ದಕ್ಕುವಂತದ್ದಲ್ಲವೆಂದೂ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನದೊಂದಿಗೆ ಶಾಶ್ವತದ ಸತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ– ನಾವು ಹೇಳುವ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಒಂದು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ತಳಹದಿಯಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯತೆಯೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಚೋಮಸ್ಕಿಯು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಮಗುವು ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ

ತಾರ್ಕಿಕತೆಯಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೋ ವಿಕಲತೆಯುಳ್ಳವನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡಲಾರ. ಅದು ಅವನ ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೂ ಇದೆ. ಆಲೋಚನೆ, ಕಾರ್ಯ – ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅರಿವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಮೂನೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಅದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಕಥನಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಟುವಟಿಕಯೆ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ: ಯಾವಾಗ ಮನಸ್ಸು ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸಶೀಲತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿಭಿನ್ನ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಮಾನಸಿಕ ರಚನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನುಡಿಯುವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಳಕೆಗೆ ಬರುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಆದರೆ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ. ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಮೊದಲೇ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬಹುದು ಅಥವಾ ತಿಳಿಯದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಭಾಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಹುದು, ಅಥವಾ ಪಡಿಸದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಿದ್ಧತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನವು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲವು ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಪರಿಕರವೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ

ಸಂವೇದನೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನೆನಪಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ನೆನಪಿಗೆ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನವ್ಯದವರು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವವರು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅದು ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ.

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯವಂತಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಆಂತರಿಕವೂ ಹೌದು. ಬಹಿರಂಗದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಪಾಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ನಾವು ಮಾಡುವ ತಪ್ಪು ಎಂದರೆ ಸೂಡೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಘಟಕವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಕರೆಯವುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಭಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು ಬರಹದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವುದೇ ನೀತಿ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಅರಾಜಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಅದು ಅವನನ್ನು ಅಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ರಾಜಕೀಯ, ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನನ್ನು ಒಂದು ಬಿಡಿ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ನಡವಳಿಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಅದು

ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಕೇವಲ ತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಹೇಳಿ ಕೈ ತೊಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ.

ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸನ ಪ್ರಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮತ್ತು ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿರುವ ರಾಚನಿಕ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನಮಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಸತ್ಯವು ಜನರ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಸತ್ಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಫುಕೋ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

1. ಸತ್ಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ್ದು.
2. ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಕಥನ.
3. ಅದು ಆರ್ಥಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಘಿರುತ್ತದೆ.
4. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಕರವೂ ಹೌದು.

ಸತ್ಯಗಳು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆ –

1. ವಸ್ತು ಸತ್ಯ.
2. ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯ.
3. ರೂಢಿಗತ ಸತ್ಯ.
4. ಧನಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯ.

ಇವುಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಯು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡವು. ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಆಶಯಗಳು ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದರಿಂದಲೋ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹುಡುಕುವವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದೊಳಗೆ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡವೂ ಹೌದು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ತನ್ನ ರೂಪದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಳಗಿನ ಕಾರಣವೆನ್ನವುದೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕಾರಣವೇ ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಏಕಾ ಏಕಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಗೆಯೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿತೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅದರ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಘಟಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಮನುಷ್ಯನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಆಶಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು

ಅದರ ರೂಪವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನವ್ಯವು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪ. ಅದು ನೇರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಆಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಚಲನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಸಕ್ತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದೂ ಮಾನಸಿಕ ಚಲನೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸ–ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಒರಸಿ ಇಟ್ಟ ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲ. ಅದೂ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನುಡಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸೆನ್ಸಾರ್‌ಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ತಡೆಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆ. ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಅದು ಏನು ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾರೆವು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ನಿಜ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನವುದು ಯಾವುದೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದು ಅನಭಿವ್ಯಕ್ತ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ನಾಲಗೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅರೆ ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಏನಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾ ರಹಿತಸ್ಥಿತಿ, ಸದಾ ಮೂರ್ಛಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅವಕಾಶ, ಕಾಲ, ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನ ಮಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ಮೌನವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಷ್ಟವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಕೂಡಾ ಹೌದು.

ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಾವು ಕಷ್ಟಕರವಾದುದು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಬರಹವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿರುವ ಸುಖವಿದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಹಣದ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಣವೆನ್ನುವುದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳವುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ. ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವಾಗ ಯಾವ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಬೇಕಾ ಬಿಟ್ಟಿ ಬಳಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ಮಾತುಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಅಂತರವು ಅತಾತ್ವಿಕವಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ದಿಕ್ಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಬರಹ ಎರಡೂ ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುವಾಗ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಯಾಕೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ, ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯುವುದು ಎರಡೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು

ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡಲಾರೆವು. ಬರಹವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕೂಡಾ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರೆಯವುದರ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಯಾರಿಗಾದರೂ ನೀವು ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೀರಿ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರು ಯಾವ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಬಾರಿ ಕುತೂಹಲದಾಯಿಕ ಲೇಖಕರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– ನಾನು ನನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರೆದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ನಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಹಿಡಿಯುವಾಗ ಕೆಲವರು ಅನುಭವವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೂ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯು ಸರಾಗವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಮಾತು ಸರಾಗವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಲೀಸಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇನು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಮಾತು ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಮೌನವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಯೊಳಗೆಯೇ ಕಾಣುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೌನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅವರು ಮೌನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಲುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಅವರು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಲುಗಳ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಠ್ಯದ ಸಾಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಥದ ಅಪಾರವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬರಹಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಹಣ ಯಾವಾಗ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಸುಖವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಣವೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಸುಖವನ್ನು ನಾವು ಸಮಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಣ, ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಸುಖಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸುಖವೆನ್ನುವುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಖವೆನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಎಂದು

ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬಯಕೆಯನ್ನು ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೇ ಬಯಕೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಅದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೇ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನೆನಪಿನ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಘರ್ಷವಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯು ಈಡೇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ನಾವು ಮಾನಸಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುವುದೂ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ದೇಶದ ನಕ್ಷೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ರೀತಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದವರು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಭೂಮಿಕೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆ–ಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಘೋಷಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ತಳಹದಿಯು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿತ್ತು. ಆಗಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಚರ್ಚನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಅವರು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದರು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬದಲಾಗತೊಡಗಿತ್ತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆತವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರೋ ಅದು ಬಹಳ ಸರಳವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಇದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪರಿಭಾಷೆ ಎಂದೂ ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ನಿಯೋಜಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣಗಳ ಮಾನದಂಡವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು

ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವ ಕಾರಣವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ರೀತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನೋಡುವುದೂ ಭಿನ್ನ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕರು ಗಮನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಯಾವುದೂ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒತ್ತಾಸೆಯು ಭಿನ್ನ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅದೃಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಆದ್ದರಿಂದ ದೈವವನ್ನು ನಂಬಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರಣಗಳ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲದ ನಿಲುವು ಇದು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಸೀಮಿತ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಕೇವಲ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪದವಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲೆ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ.

ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಸರ್ತಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾರಣಗಳಿಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಬಾರಿ ತಾಟಸ್ಥ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಾರಣವೆಂಬ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬೇಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಬಾರಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೌಶಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅನೇಕರು ಯಾವುದನ್ನು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪರಿಕರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ. ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ತತ್ವದ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೊ ಅದು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ. ಸಂಕಥನವು ಬರೀ ಕತೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಜರುಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಲೀ ಜೀವನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೆನ್ನುವುದು ಜೀವನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅನೇಕರು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಹುತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಬರೀ ಓದುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವಿಲ್ಲದೆ ಓದುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಚನಿಕವಾದದಲ್ಲಿ ಅದು ನಿರ್ವಹಣೆಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರವಹಿಸುವ ನದಿಯೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸರಳೀಕರಣ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅವರು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರು. ಉದಾರವಾದಿಗಳು, ನೀತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು, ಧಾರ್ಮಿಕರು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಬಹಳ ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಮಾನವೀಯತೆ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಆಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನ. ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ನಾವು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ.

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರವು ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ್ದು ಏನೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿತೋ ಅದನ್ನು ಅನಂತರ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿರಾಕರಿಸಿದವು. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವುದು ಯಾವುದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅದು ಮಾತಾಡಲೂ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ನಮ್ಮ ತತ್ಕಾಲೀನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಶೈಲಿಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಈಗಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಾಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನೇರ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಕ್ರಮವು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಅನೇಕ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಸುಳ್ಳು ಮತ್ತು ಸತ್ಯ, ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ–ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು

ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ರಕ್ತಸಿಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕ ಮುಖವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನಾವು ರಕ್ತ ಕೇಂದ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೇವಲ ಅವನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸ-ಬೇಕಾಗುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನವನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದು ಅತಿಯಾದ ನಿಲುವಿನ ಕಡೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅತಿಯಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಅದು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾವುಕವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾದ ಮಾತು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ರೂಪು ತಳೆದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾ ರಹಿತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಭಾವುಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಸಾಧಿತವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಹೌದು. ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವುದೂ

ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವುದು ಬರೀ ಭಾವುಕವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜ್ಞಾನವು ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆರೆಡೂ ಸಮವಾಗಿ ಮಿಲನ ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ.

ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದ್ದು ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಇದೆ ಆದರೆ ಯಾವುದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಸರಕಾರ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಆಧುನಿಕತೆ, ಶಾಲೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ, ಪ್ರಜೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಆಧುನಿಕ ಶಾಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ಒಂದೇ ಥರ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಿಲೆಬಸ್ ಬೇರೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕಥನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಭೂತದಿಂದ ಕಳಚಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭೂತವನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತ. ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಅದರಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನುಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದೂ ನಿಜ. ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಉಳಿದೆ ದೇಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಈವತ್ತು ಸ್ಥಾನಾಂತರವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವು ಆಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಈಗ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನರು ತಮ್ಮ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಖುಶಿಗಾಗಿ ಅದನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ನಾವು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಮತಿಭ್ರಮಣೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಮತಿಭ್ರಮಣೆಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಯಾರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಕವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಪದ್ಯಗಳೂ ದೊರೆತವು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು.

ಲಕಾನ್ ಜ್ಞಾನವು ಹೊರಗಿನದು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯು ಆಂತರಿಕವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ವಿಧಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಂತರಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಳು, ಸಿಟ್ಟು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಇರುವ ಸಾಧನಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ಆಂತರಿಕವಾದನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಳುವುದು ಮತ್ತು ಸಿಟ್ಟು ಮಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಇವುಗಳು ಹೊರಗೆ ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸಿನಿಕರು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕರು ತಾವು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮಗ್ನವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಯಾರು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅವರು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಇರುವ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರು ಲೇಖಕನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ನಾವು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವಾದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೇ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಭೌತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ ರೀಡರ್.)

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನ

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು; ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ–ವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆ, ಅದು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೇಲೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಂವೇದನೆ–ಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯು ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ; ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಲುವುಗಳೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಜಾನಪದದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯು ರೂಪಿಸುವ ಜಾನಪದವು ಭವಿಷ್ಯದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪರಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರವೂ ಭಿನ್ನವಾಗ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ಲೋಕ ಜ್ಞಾನ? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ

ಅಗತ್ಯ? ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಡವೇ? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಯಾವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಜ್ಞಾನವು ವಿನಿಮಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೇದವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ತರ್ಕವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಚರ್ಚ್ ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಅದು ಹೇಳಿದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಎದುರು ನಾವು ಬರೀ ಶೂನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತರುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಹುರುಳು ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕಾಂಟ್‌ನಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಕಾರಣವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಅನೇಕರು ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಯಾವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣವು ಇದ್ದರೆ ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ನೈತಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ಜೀವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಯಾವತ್ತೂ ಕೆಡುಕು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ನೈತಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಂಟ್ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾರಣಗಳು, ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿ ಬಂದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಥನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವ ರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಥನವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಪಠ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಹೊಲಿಗೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ರೀತಿಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಇಚ್ಚಿತ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದೂ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅತ್ಮ ರತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವೂ ಹೌದು. ಇಚ್ಚಿತ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಕನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಮತ್ತು ಸೂಚನೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಕಡಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಧ್ಯೆಯು ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಥರವಾಗುತ್ತದೆ. ತಂದೆಯ ಹೆಸರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಡಿಯುತ್ತದೆ. ತಂದೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರಹದ ತಂದೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕನು ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾಗಿ ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ಕಾಲ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಚಕನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಆಯಮಾವು ಇರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಯಮವೂ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಪದಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭ್ರಮೆಗಳು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೊಸದಾದ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ರಾಚನಿಕವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮುಕ್ತಾಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನೇ ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಪೂರ್ಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವದು ಏನೇ ಆದರೂ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಭಾಷೆಯೇ ಕೇಂದ್ರ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಭಾಷೆಯೇ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅವನು ಎಪಸ್ಟೀಮ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಜ್ಞಾನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ಪದವನ್ನು ಫುಕೋ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ವಿದ್ಯಮಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯಾಗಲೀ, ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಳಾಗಲೀ ಅವು ಬರೀ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನದ ಮೂರು ಅಂಗಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಅನೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ಅವನು ಇದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆ

ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಕೀಲರು ಇದ್ದಾರೆ. ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರು ಇದ್ದಾರೆ. ವೈದ್ಯರು ಇದ್ದಾರೆ. ಪೋಲಿಸರು ಇದ್ದಾರೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಇವರಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಯಾವುದೇ ಮುಲಾಜುಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ತನ್ನ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಕೈದಿಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಅಪರಾಧಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನೀತಿಯು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದೆ ಎಂದೂ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡುವೆ ವಿವಿಧ ಕೊಂಡಿಗಳೂ ಇವೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ – ಟ್ರುತ್ ಅಂಡ್ ಮೆಥಡ್, ಪ್ರಾಕ್ಟಿಸ್ ಅಂಡ್ ನಾಲೆಜ್, ಟ್ರುತ್ ಅಂಡ ಪವರ್.)

☯

ಅಧ್ಯಾಯ

6

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದು. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಮುಂತಾದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದದ್ದು ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳ ಅನಂತರ. ವಾಸ್ತವದ ಸತ್ಯವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಮುಕ್ತತೆ, ಕುತೂಹಲ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅನಂತರವೇ ಬಂದವು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೊಸದಾದ ಆಯಾಮವೂ ಬಂತು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಿಕರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರಗಳು ಸಿಕ್ಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಕ್ರಮವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುನ್ ಒಂದು ಸಮೂಹದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣ, ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಿನಿಮಾ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು

ನಾವು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೆವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಈ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಜಗತ್ತಿನಂತೆ ನಮಗೆ ಭಾಸವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರೋಸಾಲಕ್ಸೆಂಬರ್ಗ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಯಾವುದನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಾಗ ಒಂದು ಮೇಲು ರಚನೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. (Gramshi-Prison note book)

ನಮಗೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳು ಪಕ್ಕನೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಧೋರಣೆ ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬರುವುದು ನಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ದೇವರ ವಿಷಯಗಳು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸುಲಭ. ಅದನ್ನು ಅಗೋಚರ ಎಂದರೂ ಜನರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಕಾಣಿಸುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿ ಹೇಳಿ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂತುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಯರೋ ಒಬ್ಬರು ನಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಧೈರ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಗೆಲಿಲಿಯೋಗೆ ಆದ ಕಷ್ಟವು ಆ ಬಗೆಯದು. ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ. ಆದರೆ ಜನರು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸತ್ಯವು ಜನರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭೂಮಿಯು ತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಜನರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನೀರು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜಲಜನಕ ಮತ್ತು ಆಮ್ಲಜನಕವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಸತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜನರಿಗೆ ನೀರು, ಬೆಳಕು, ಭೂಮಿ ಎಲ್ಲವೂ ದೇವರ ರೂಪವೇ. ಜನರು ಯಾವುದನ್ನು ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆದರೋ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಹಾನಿಯು ಆಗದಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ದೇವರು ಮಾತ್ರವೇ ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯವನು. ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಪೂರ್ವಾಪರ ಗೊತ್ತಿದೆ. ದೇವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವನು ಸೈತಾನ ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದು ದೇವರ ಕೊಡುಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ದೇವರ ಕೃಪೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅಂದುಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಗೆಲಿಲಿಯೋ, ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಮೊದಲಾದವರು ಎದುರಿಸಿದ

ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಒಂದು ಎರಡಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಜನರು ಪರಕೀಯರನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ್ದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮೂಲತಃ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವುದು ಭೂತಕಾಲವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹುಡುಕುವುದು ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಥವಾ ನೋಡುವುದು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಕಾಳಜಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಕೇವಲ ಭೂತಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಕೇವಲ ನಡೆದು ಹೋಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ, ಸ್ವಂತದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ದೇವರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದವನು ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲದೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯರಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಲೆಯೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದಿಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಇವು ಜವಾಬ್ದಾರಿ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಇವುಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. (eric fromm - marx's concept of man 1961 milestones of thought fredrick ungar publing co newyork p2)

ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಜನರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಸತ್ಯವನ್ನು ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಆಯಿತು. ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅವರು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವವು ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವಾದ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸನ್ನದು ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಭೇದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ರೀತಿಯ

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯು ಅಸಾಧ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಂಶಾವಳಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ಸಂಹಿತೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಮೌನಗಳೂ ಇವೆ. ಅಧಿಕಾರವೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. (ಫುಕೋ –ಸೊಸೈಟಿ ಮಸ್ಟ್ ಬಿ ಡಿಫೆಂಡೆಡ್) ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.

ನಮ್ಮ ಕವಾಟುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ನಾವು ಓದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಅದು ಹಣವಲ್ಲ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ದಕ್ಕಿದ್ದು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೆ ಯಾರ ಋಣವು ಇದೆ? ಅಮೇರಿಕ ಮತ್ತು ಫೋರ್ಡ್ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯೂ ಗಮನಿಸಿದ್ದ.

ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಲಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳ ಕಲಬೆರಕೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿರವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನವಾದ. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಸಂಕರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಂದೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆಯಿತು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಪಡೆಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗ ಪುನರ್ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ, ಅರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್, ಸೊಸೈಟಿ ಮಸ್ಟ್ ಡಿಫಂಡೆಡ್.)

ಅಧ್ಯಾಯ

7

ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಪೆನಮಾನಲಜಿ

ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಬರೀ ವಿಶೇಷಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅವನ ಬರಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೂಪಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ವಿವರವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ. ಅದನ್ನು ತೀರಾ ಸರಳೀಕರಣ ಮಾಡಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – ಪೆನಮಾನಲಜಿ. ಇದು ನನ್ನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸೂತ್ರದಂತೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷಣಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಪೆನಮಾಲಜಿಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಬೀಯಿಂಗ್) ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ, ನೆನಪು, ಕಲ್ಪನೆ, ಬಯಕೆ, ಕ್ರಿಯೆ, ಮುಂತಾದವು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಸ್ರೆಲ್

ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಉದ್ದೇಶಿತ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಸ್ರೆಲ್ ಚರವಾದ ಅರಿವು, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು, ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಫುಕೋ ನೇರವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಜೀವಂತವಾದ ಅನುಭವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜ್ಞಾನ ಪೂರಿತವಾದ ವಿವರಣೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದೆ ನಡೆದು ಹೋದ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿಜವಾದ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ತಂಬಾ ಹಿಂದಿನದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿಧಾನವು ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ ರೂಪವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವಂತೆ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವಿಧಾನದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲವು ಮೌನಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಛಿದ್ರೀಕರಣವೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವ ನಿಯಮದ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕವೇ

ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ, ಅವರ ಚಲನಶೀಲತೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ

ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಯಾರನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

ಹೆಗೆಲ್‌ನ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಸತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ' ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯ'ದ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಏರ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಹೆಗೆಲ್ ನಿರೂಪಣೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಹಾಗಾಥೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಮಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ

ಮಾತಿನ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಭಾಷೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವು ಹೆಗಲ್‌ನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರಕಾರ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಧ್ವನಿಮಾಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಅಕ್ಷರವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗಲೂ ಅಲ್ಲೊಂದು ಮೌನವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಹಾಗೂ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಹೀಗಾಗಿ ಬರಹ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಗವಾಗಿ ಹೆಗಲ್ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗಲ್ ಹೇಳಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥ; ಅನನ್ಯತೆ; ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದಕ್ಕೆ ಬಹು ಕಾರಣಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೋ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು

ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಭಾಷಿಕ ಚಿಹ್ನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹಾಗೆಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಬರಹದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ಲೇಟೋ; ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್, ಹೆಗಲ್ ಮುಂತಾದವರು ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಬರಹದ ಭಾಷೆಗೆ ಅಲ್ಲ. ಇದು ಡೆರಿಡಾನ ವಾದ. ಡೆರಿಡಾನ ಎರಡನೆಯ ವಾದವೆಂದರೆ ಬರಹದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯ ಯಥಾ ರೂಪ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬರಹದ ಭಾಷೆಯು ಚಿತ್ರಸ್ವರೂಪ ಅಥವಾ ಲಿಖಿತರೂಪ ಬರೆಯುವಾಗ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಬರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಂವೇದನೆಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಧ್ವನಿ ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತಲುಪಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ.ನವ ಪ್ಲೇಟೋ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೇಳುವಿಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹಳ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ಲೇಕ್ ಕೂಡಾ ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಆದರೆ ಸಂವೇದನೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳ ಕುರಿತು; ಅದರ ಅನುಭವಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಗಲ್ ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಟೋ ಸರಿಯಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಪ್ರತಿಫಲನವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬರವಣಿಗೆ–ಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಆಲೋಚನೆಯೊಂದರ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೆಗೆಲ್‌ನ ವಾದವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಕೇಳುವಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಅದಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಯಾರು ಹೇಗೆ ಬರೆಯತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಬರಹವು ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅವರು ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ಅಗತ್ಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಸಂದರ್ಭದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆ. ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಬರಹದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇದನ್ನು ಫುಕೋನ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ದಾಖಲೆಗಳು ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ

ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಈವತ್ತು ಇರುವ ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಸಂಕಥನಗಳ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಏನು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಯಾವುದು ಮೊದಲು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೊ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಾಜರಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹಾಜರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ಏನು ಆಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಎಲ್ಲವನ್ನು ನೋಡಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಯಿತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗುಣದಲ್ಲಿಯೇ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ನಿಯಮದ ಒಳಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಯಾವುದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಯಮಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅವು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅಂತರ್ಗತ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾರ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಬರೀ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಅಥವಾ ಬರೀ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯಲಾರವು. ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಹೆಗಲ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಣಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅವನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕ ಅಂತರ್ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಏಕಪದ್ಧತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯ–ವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹೆಗಲ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು

ಮನುಷ್ಯರ ಶಕ್ತಿಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಯಾರೂ ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಸ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾರರು. ಅವು ಜನಪ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆಂದರೆ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯವೇ ಹೊರತು ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಭಾವನೆಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಸಂಘರ್ಷವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಕಲ್ಪಿತ ಆದರ್ಶಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲ–ವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ಮಾತ್ರ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಆದರ್ಶವಿರುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿಂದ ಅವು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಜೀವನವು ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಾವೆಲ್ಲಾ ದೇವರ ಮಕ್ಕಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತು ಒಂದು ಭಾನವೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಬೇರೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ನಾವು ಸೋದರರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇವು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದೇವರ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದೆ. ಇವು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಜನರನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ಬಾಹ್ಯ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅದು ಅಂತಿಮವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಭ್ಯಾಸವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. Gramshi– Prison note book

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವನ ಹುಡುಕುವಿಕೆಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲುಭಾಗದಿಂದ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಕೇತಗಳೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಕಲ್ಪನೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ, ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಮಹಾನ್ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಮೊದಲು 1974ರಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಔಷಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಿತ್ತು. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಯಾಮವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಔಷಧಿಗಳು, ದೇಹ, ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗ ವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೇವಲ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಂಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ದೈಹಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಅಥವಾ ಜೈವಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವ ಹಾಗೆ ಅದು ಅನೇಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಾಂಗವಾದ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅಂಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ದೇಹದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು, ಜೀವನ ಕ್ರಮ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ. ಜೈವಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ದೈಹಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದ: ನನಗೆ ಯಾವುದು ತಿಳಿದಿದೆ? ನಾನು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು? ನಾನು ಯಾವುದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು? ಇದು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವೂ ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಆಗುವ ನೋವು ಮತ್ತು ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಅವನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಾರ್ವಿನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಈವತ್ತು ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಇತ್ತು.. ಅದು ಕಾಲಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಆಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ.ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲಿ ಕಥನಗಳು, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರಹಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚೆಯೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಥನಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳಲು ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುಣಗಳೂ ಬೇಕಾದವು. ಆದರೆ ಇವು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೃತಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಷುವಾಲಿಟಿ, ಸ್ಪೇಸ್ ನಾಲೆಡ್ಜ್ ಅಂಡ್ ಪವರ್.)

ಅಧ್ಯಾಯ

8

ದೇಹ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳು

ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ದೇಹ ಅದರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸುಖವಾದ ಮತ್ತು ಉಗುರು ಬೆಚ್ಚಗಿನ ದೈಹಿಕ ಉಷ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ನಮಗೆ ಉಷ್ಣತೆಯ ಅನುಭವದ ಬದಲು ಒಂದು ಶೀತಲವಾದ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಯಕೆಯು ಉಂಟಾದಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಆವೇಗ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಂಪನದ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ತುಂಬಾ ಜೋರಾಗಿ ನಗುವಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ರಕ್ತ ಸಂಚಲನೆಯು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಹೇಗೆ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ನನಗೆ ದೇಹವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನನಗೆ ಮನಸ್ಸು ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ನನಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆಸೆಗಳು ಇದೆ. ನಿರಾಶೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ನನಗೆ ನನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಇದುವೇ

ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅನುಭವಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಬೆಸೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಕುಟುಂಬವೂ ನಮಗೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಯವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರಿವು ಇದ್ದರೂ ನಾವು ಏನೂ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಬರುವ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಕಂಡು ನಾವು ಭಯ ಬೀಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂದು ಅನಿಸಿದಾಗ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವನು ಸಲೀಸಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಕಷ್ಟವನ್ನು ದೇವರ ಮಡಿಲಿಗೆ ಹಾಕಿ ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯಿಂದ ಇರಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವವನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಯಬಹುದು. ಅದರ ಅರಿವು ನನಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ಸಾಯುವ ತನಕ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ದೇಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಯಂತ್ರದಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾನು ಎಲ್ಲಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೇ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಭಾವನೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದಿಂದ ಯಾವುದು ಹೊರಟು ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಸಿಗುತ್ತದೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ನಾನು ಶಾಲೆಗೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬರೀ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನಿತರ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತೇನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಒಂದು. ನನಗೆ ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆ ಅರಿವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ನಾನು ಯಾರು ಮತ್ತು ನಾನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ, ನನಗೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ?

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ಟಿ.ವಿ. ಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇನೆ. ಅದು ನನಗೆ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನನ್ನಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನನಗೆ ಈ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಂದೇಶಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ನನ್ನ ಚಹರೆಗಳು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಾನು ಬದುಕುತ್ತೇನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಫುಕೋ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ನಮಗೆ ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ವೈದ್ಯರ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ವೈದ್ಯರು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ಬಂದ ಜ್ವರವು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಫುಕೋ ಅಧಿಕೃತ ಅಧಿಕಾರವು ನನ್ನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನೀನು ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಶಿಸ್ತು ನನಗೆ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ನನ್ನ ಕೌಶಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಆಗುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ನಿತ್ಯದ ಜೀವನದ ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರೇಮ, ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆ, ಸಿಟ್ಟು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಪಕ್ಷಿಗಳಿಂತ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಡನೆಟ್ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಹೇಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ರೆಕ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಲಾವಿದರು ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚರು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆ ಎಂದರೆ ಧರ್ಮ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತ್ರಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವಂತೆ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗಿರುವುದು ಡೆರಿಡಾ ಮತ್ತು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ. ಅವರಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಅದು ಸಣ್ಣ ವ್ಯಂಗ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮುಂದೆ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ದೆವ್ವ, ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ದಾಟುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ತಳಮಳವನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುವುದು ಅಂದರೆ ನಮಗೆ ನಾವೇ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ತಾಳುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ನಮಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವು ಇರುವುದು ಬೇರೆ, ಅನ್ಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ. ದೇವರನ್ನು ನಾವು ಅನ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಒಂದು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ದೇವರನ್ನು ಆಚಾರವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರೇತಗಳನ್ನು ನಂಬುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಭೂತಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವರು, ಮರವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರು, ಕಲ್ಲನ್ನು ದೇವರು ಎನ್ನುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಿಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂತಹಾ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇವುಗಳ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು

ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಪ್ರೇತಗಳು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದೇವರು ನಮಗೆ ಅಭಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನಾವು ಫುಕೋನ ಮೂಲಕ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವರು ಮನಸ್ಸನ್ನು ದೇಹವೆಂದು ಕರೆದುದು ಇದೆ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹೃದಯ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗವೆಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ. ಅನೇಕರು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವನ್ನು ದೇವರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಇಚ್ಛೆ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಅದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದದ್ದು. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರತೀಕಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬಣ್ಣ, ಅದರ ಗುಣ, ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಇದೆ : ಹೃದಯ ಅರಿಯುವುದು. ಮನಸ್ಸು ಅನೇಕವನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ನಮ್ಮ ಬರಹಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಎಡವಿ ಬಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕ. ಆದರೆ ಉರುಳು ಸೇವೆಯು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕ ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಬರಹವೂ ಒಂದು ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಗಾಳಿಯು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾಕೆ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನೋಡಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ದಾಖಲಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಬರೆಯುವುದು. ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಲಾಕೆಯಂಥವರು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಬರಹವನ್ನು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಚಂದ್ರನ ಬೆಳಕು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸೂರ್ಯನ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತಿಫಲನ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬರಹವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾವುದು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಬರೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಆಲೋಚನೆಯು ಮೊದಲು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟಸ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಬರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ.

ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಗಣಿತದ ಥರ ನೋಡಬಹುದು ಎಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೇಕರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ. ಡೇವಿಡ್ ಆರ್ಮ್‌ಸ್ಟ್ರಾಂಗ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೂ

ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅನೇಕರು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಒಂದಂತೂ ಸತ್ಯ. ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದೆ. ಡಿಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ. ನೋವು ಆಗುವುದು ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಆದರೆ ಅದರ ಅನುಭವ ಆಗುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತತ್ವ, ಆದರೆ ನೋವು ಮತ್ತು ನೋವಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ಬೇರೆಯೆಂದು ಗಣಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನುಭವ. ಆ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವು ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ನೋವು ಬೇರೆ, ನೋವಿನ ಅನುಭವ ಬೇರೆ, ದೇಹ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.. ಗಾಯವಾದರೆ ನೋವಿನ ಅನುಭವ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗಾಯವನ್ನು ಸಂತೋಷ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಒಮ್ಮೆ ಬಳಸಿದ ಪದ : ಸಂವೇದನೆ. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ : ಯಾವುದೇ ಆಶಯವು ಇಲ್ಲದ ಆಲೋಚನೆ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇಲ್ಲದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಕುರುಡು. ಆದರೆ ಅವನು ಅಹಮಿಕೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ ದೇಹವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಉಚಿತ : ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ನಾವು ಏನೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವಾದ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕರು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ – ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ್ ಆಫ್ ದಿ ಇಂಡಿಯುಜಲ್)

ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿವಿಧತೆಗಳು

ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಇದ್ದಾರೆ. ದೇಹವು ಮನಸ್ಸು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆ, ಮಾನಸಿಕ ಗುಣಗಳು, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಶಾಸ್ತ್ರವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ,

ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸತ್ತರೆ ದೇಹವು ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆತ್ಮವು ಸಾವನ್ನು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬಲ್ಲಿಂದ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ದೇಹದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು, ಭಾವನೆಗೂ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿತ್ರವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠತೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವೂ ಆಗಿದೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎರಡರ ನಡುವೆ ಅಂಥಾ ದ್ವಂದವಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ವಿಧವಾದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವವಾದದ ಮೂಲಕ ಡಿಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಕೆಲವು ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಅಧಿಕಾರ, ದೇಹ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

1. ಅವನು ಇದನ್ನು ಬಯೋಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.
2. ಶಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ದಂಡನೆಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ.
3. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಶಿಸ್ತುಗಳು ದೇಹವನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿರಿಸಿದೆ.
4. ಹಿಂದೆ ಮನುಷ್ಯರ ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ವಸ್ತು ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು.
5. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅಧಿಕಾರ/ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ.
6. ಮಾನಸಿಕ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ಶಾಪವೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.
7. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ರೂಢಿಗತ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ-ದಲ್ಲಿಡುತ್ತದೆ.
8. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದು ಕಣ್ಗಾವಲಿನಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗಿದೆ.
9. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮನುಷ್ಯರ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿದೆ.
10. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ದೇಹ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿದೆ.

ದೇಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಸಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನಸ್ಸು, ಬರಹ ಹಾಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರ್ಚೆಯು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ

ಬಂದಿದೆ. ದೇಹ, ಮನಸ್ಸು, ನಿಸರ್ಗ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹ ಒಂದೇ ಆದರೂ ದೇಹವನ್ನು ಬೇರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದೂ ಇದೆ. ಮನಸ್ಸು ದೇಹದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲ. ದೇಹದ ಒಳಗೆ ಮನಸ್ಸು ಇದೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಹೊರಗೆ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲದು. ನಾವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾವುದು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಪ್ರಕಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಸಾಧನವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಎರಡು ಶಕ್ತಿಗಳು ಇವೆ – ಒಂದು ನಾವು ಲೆಕ್ಕವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲೆವು. ಮತ್ತೊಂದು ನಾವು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಇದು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಲೆಕ್ಕವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಕಾವ್ಯವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಎಂದರೆ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾ ಇಲ್ಲ. ಇದು ನಮ್ಮ ಕೌಶಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಗಣಿತದ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುವ ಮೊದಲು ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಳಸಿದೆವು. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಗಣಿತವು ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು : ಒಂದು ಗುಡ್ಡವು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಡ್ಡಕ್ಕಿಂತ ಎತ್ತರವು ಇದೆ ಎಂದು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಂದಾಜಿನ ಮೂಲಕ. ನಮಗೆ ಅದು ಎತ್ತರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಗೊತ್ತಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಗೆರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಗೆರೆಯಿಂದ ಉದ್ದವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಈಗ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು– ಎರಡು ಅಡ್ಡಗೆರೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಲಾರವು ಎಂದು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ? ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ತರ್ಕವು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ಹೇಗೆ ಎಂದರೆ ಯಾರಾದರೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸಬಲ್ಲರು. ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅದನ್ನು ನೋಡಿದೆವು. ನೋಡಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ರವಾನೆ ಮಾಡಿದೆವು. ಮನಸ್ಸು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಯೋಚಿಸುವುದು. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮನುಷ್ಯನ

ಕಷ್ಟಗಳು ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕಣ್ಣುಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ. ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಮತ್ತು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ಅಂತ ಎರಡು ಭಾಗ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ಈಗಾಗಲೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆದು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆವು.

ಫುಕೋ ತನ್ನ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ಲೇಟೋ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕಣ್ಣು ಎಂದು ಕರೆದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗೋಚರ ಮತ್ತು ಅಗೋಚರ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ಅವಸ್ಥೆಗಳು. ಗೋಚರವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅಗೋಚರವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳೂ ಆದವು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಅಥವಾ ಒಪ್ಪದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಬರಹವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಏನು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಂಬಲೇಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸೋಫಿಸ್ಟರು ಈ ಬಗೆಯ ವಾದವನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದರು ಸೋಫಿಸ್ಟರು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಲಿಸುವವರು ಆಗಿದ್ದರು. ಅವರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು ನೀವು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯವೋ ಸುಳ್ಳೋ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ನಿಮ್ಮ ನಿಲುವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನೀವು ಗ್ರೀಕ್ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಾದ ಮಾಡಲು ಕಲಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಗುರಿ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ಕಂದಕಗಳು ಉಂಟಾದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಾಯಿತು. ಸಾಕ್ರಟಿಸ್ ಬರಹವನ್ನು ಅಷ್ಟು ನಂಬಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನು ಸಂವಾದವನ್ನು ನಂಬಿದ. ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪುವುದನ್ನು ಅವನು ಸಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸಂವಾದದ ಮೂಲಕವೇ ಒಂದು ವಿವೇಕವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಸತ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ರೆಟಿಸ್ ಒಪ್ಪಿದ್ದರು. ಶಿಕ್ಷಣ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತೆ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಪ್ಲೇಟೋನ ನಿಲುವು. ಪ್ಲೇಟೋ ದೇವರಿಗೆ ವಿಧೇಯನಾಗಿ ಇರುವುದು ಕೂಡಾ ವಿವೇಕ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಆದರೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲಿನ ಕಡೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಇದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ಆತ್ಮ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಗಣಿತ, ನೀತಿ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆ ಎರಡೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರೂಪಗಳು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ

ಲಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವು ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇಹದ ಭಾಗವಾಗಿ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನದ ಮೊದಲ ಸೋಪಾನವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ದಾರಿ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅದು ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರೂಪವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.. ಅವನಲ್ಲಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇದು ಅವನ ವಾದದ ಸಾರ ರೂಪ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಗುಣಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಖರವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ ಅದನ್ನು ಗಾಜಿನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನಮೂನೆಗಳು ಯಾವುದು ಎಂದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ನೋವನ್ನು ನಾವು ದೇಹದ ನೋವು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಮುಂತಾದವರ ನಿಲುವು. ಫುಕೋ ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

1. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ.
2. ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.
3. ಆಳುವವರು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಬರೀ ಸರಳ ಸಮೀಕರಣ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ.
4. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಹುತ್ವವಿದೆ.
5. ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ.
6. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಅಧಿಕಾರವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ.
7. ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾಗುವ ಒತ್ತಡವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.
8. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ.
9. ಮಾನಸಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು.

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ, ಸ್ಪೇಸ್ ನಾಲೆಡ್ಜ್ ಅಂಡ ಪವರ್.)

ಅಧ್ಯಾಯ

9

ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ

ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವ ಪದವು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆಹಾರದ ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಹಾರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಪರಾಧ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿರುದ್ಧದ ನಿಲುವುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಪರಾಧವನ್ನು ಅದು ಸಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಋಣವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರೂ ಅದನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಹೇರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಪೋಲಿಸರ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಸೈನಿಕರ ಶಿಸ್ತು ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೇ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ನಡತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು

ಶಾಲೆಯ ಶಿಕ್ಷಕರು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಶಿಕ್ಷೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಮಗುವನ್ನು ಮುಂದಿನ ದಿನಕ್ಕೆ ತಯಾರು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತಯಾರು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಮಿಲಿಟರಿ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಶಿಸ್ತು ಪಾಲನೆಗೆ ನಾವು ನೀಡುವ ತರಬೇತಿಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಶಿಸ್ತು ಪಾಲನೆಗೆ ನಾವು ಕೊಡುವ ಮಹತ್ವವು ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಶಿಸ್ತು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೇರಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಶಿಸ್ತಿಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ವಶ ಮಾತ್ರವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತನ್ನು ತರುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಹೇರುವುದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತನ್ನು ತರುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜಾಗವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅವರ ಚೇಂಬರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ಚೇಂಬರ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಕಾರಕೂನನಿಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಛೇಂಬರ್ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಛೇಂಬರ ಇಲ್ಲ. ಮರಳಿಮಣ್ಣಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸರಸೋತಿ, ಪಾರೋತಿಯರು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಲ್ಲಿ? ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೈರಾರ್ಕಿಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತುಗಳು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಇಂತಹುದನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶಿಸ್ತು ಕೌಶಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಖಚಿತತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇರುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಜೊತೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕಟ್ಟಡದ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಶಿಸ್ತಿಗೂ ಒಂದು ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ನಾವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಗಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುವುದೂ ಹೌದು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಸೂಚನೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ತಿದ್ದುಪಡಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಗುಣ ನಡತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹದಿಬದೆಯ ಧರ್ಮ ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗೆ ತರಬೇತಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಿಸ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಬೇಕಾದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತಿಗೆ

ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವಿರುತ್ತದೆ. ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್‌ಗಳು ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಂತೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಚೇರಿಗಳು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಹೇರುವುದು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆಢಳಿತಾತ್ಮಕವಾದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಕೆಲವು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ವಿನಯನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು ಎಲ್ಲರಿಗು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಢಳಿತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗಾಗ ಮೇಲಾಧಿಕಾರಿಯು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಶಿಸ್ತಿಗೂ ಒಂದು ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಶಾಲೆಗೆ ಅಥವಾ ಕಾಲೇಜಿಗೆ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಬಂದರೆ ಅವನು ಮೊದಲು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಆಯಾ ಕಾಲೇಜಿನ ಶಿಸ್ತನ್ನು. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಆಯಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಆಯಾ ಶಾಲೆ ಅಥವಾ ಕಾಲೇಜಿನ ಹಿರಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ತಡವಾಗಿ ಬಂದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವನ ಅಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ದಂಡವೂ ಇದೆ. ಶಿಕ್ಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರಿದಾರಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ತರಬೇತಿ ಮತ್ತೊಂದು ತಿದ್ದುಪಡಿ. ದಂಡನೆಯು ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಡತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನ. ಮತ್ತೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದರ ವರ್ಗೀಕರಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದುದನ್ನು ತರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಹೊಸ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವು. ಶಿಸ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಡುವೆ ಇರುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು.

ಯಾವುದೇ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬರೀ ಆಚರಣೆಯ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಬೇರೆ ಥರ. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಪರೀಕ್ಷೆಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ಪರೀಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವೇ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧಿಕಾರವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರದೇ ಆದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹವೇ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಆಸ್ಪತ್ರೆಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಧು ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಪ್ಲೇಗ್ ರೋಗ ಬಂದಾಗ ಆದ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆಗ ಪ್ಲೇಗನ್ನು ಒಂದು ಮಾರಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ಬಂದ ಊರಿಗೆ ಹೋಗುವುದು ಅಥವಾ ಬರುವುದು ಇರಬಾರದು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ಪ್ಲೇಗ್ ಬಂದಾಗ ಆ ಊರಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗಕ್ಕೂ ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ವೈದ್ಯಲೋಕಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ಲೇಗ್ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಆಯಾ ಸ್ಥಳದ ಮ್ಯಾಜಿಸ್ಟ್ರೇಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ರೋಗಿಗಳಿಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೋಗದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ವಿಧದ ಸಂದೇಹಗಳೂ ಇದ್ದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅವನ ರೋಗ, ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಹಾಗೂ ಅವನ ಸಾವನ್ನು ಕುರಿತು ಆಯಾ ಆಢಳಿತಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ಲೇಗ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕೆಲಸವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕೂ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ರೋಗಿಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವು ಕೆಲವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಜನರ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಪ್ಲೇಗು ಹರಡದಂತೆ ನೋಡುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಹತ್ವದ ಹೊಣೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ದೇವರ ಅವಕೃಪೆಯಿಂದ ಪ್ಲೇಗ್ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಯಾವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಪ್ಲೇಗ್ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದು ಹರಡದಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿತ್ತು. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ರೋಗಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಕವೇ ಹೋಗಲಾಡಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧ ಕುಡಿಯುವ ನೀರು, ವಸತಿ, ಗ್ರಾಮಗಳ ಸ್ವಚ್ಛತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಕೂಡಾ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತು. ರೋಗಗಳ ಕುರಿತು ನಿಜವಾದ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ವಿಚಾರಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮುಟ್ಟಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಶಾಪ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ದೇವರ ಅವಕೃಪೆ; ಋತುಸ್ರಾವಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ, ಡಿಸಿಪ್ಲಿನ್ ಅಂಡ ಪವರ್.)

ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿ

ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬರೀ ಕೆಟ್ಟದಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಖುಶಿಗಳು ಬೇರೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಸೆನ್ಸಾರ್‌ಶಿಪ್ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸೆನ್ಸಾರ್ ನೀತಿಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ಮತ್ತು ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಹೌದು. ಮೇಷ್ಟ್ರು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಕೆಲಸದವರು, ಪಾಲಕರು ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಇವರ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಅನೇಕವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅನ್ಯವನ್ನು ಸೇರುವುದು ಪಾಪವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬರುವಂತಾಯಿತು.

ಲೈಂಗಿಕ ಸಹವರ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ನಡುವಣ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಹವರ್ತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಸಹವರ್ತಿ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೆಥೋಲಿಕ್ ಸಮಾಜವೇ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿತು. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಪವನ್ನು ಅದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿಯಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ಕಾಮದ ಸುಖವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನೀತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಸ್ಪರ್ಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೂ

ಸಹವರ್ತನೆಯನ್ನು ತೋರುವವರನ್ನು ಸ್ಪರ್ಶಿಸುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಪರ್ಕವು ಮಾತ್ರವೇ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಜಾಗೃತವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಅನಪೇಕ್ಷಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಅಂಶ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದರೆ ಅದು ಮನೋ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ್ದು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯುಂಟಾಗಿದೆ. ಹದಿನೇಳನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ಮಾತಾಡಬಾರದ ವಿಷಯವೆಂದು ಜನರು ತಿಳಿದಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಗಳ ಒತ್ತಡವು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಕಾಡಬಹುದು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿಯೂ ಬಯೋಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಂವೇದನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವು ಪರಸ್ಪರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬರಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಆನಂದವು ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯದೂ ಹೌದು. ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರವೆಂದು ನೋಡುವುದೂ ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಬೆಂಬಲಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನದಿಂದ ಸಂತಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವ ವಿಕಾಸದ ಚರಿತ್ರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ಇದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ – ಹಿಸ್ಟ್ರಿರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಷುವಲಿಟಿ.)

ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ ಪರದೆ ಹೌದು

ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಪರದೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಮಾಜದ

ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಬರುವ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ನೈತಿಕ ಪಾಠಗಳು. ನೀತಿ ಪಾಠವು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತರಬೇತಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾಮನೆಗಳು ಬರೀ ಒಂದು ದೈಹಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ದೇಹದ ನರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಇದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಅನಂತರ ಅದಕ್ಕೆ ಮನೋಚಿಕಿತ್ಸೆಯೂ ಬಂತು. ಆಲೋಚನೆ, ಅಭ್ಯಾಸ, ಹವ್ಯಾಸ, ಸಂವೇದನೆ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ಆಸಕ್ತಿ, ಅದರ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಅದರ ಜತೆಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟಿತು. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದದೇ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರೀ ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಅನಾಸಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಒಂದು ದಿಕ್ಕಿನದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ನೋಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಒಂದು ದೈವಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಹೇಳುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ಅದುವೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಕಾಯಿದೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿತ ಅಥವಾ ನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ನೀತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವು ಅನೇಕರಿಗೆ ಖುಶಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆ ಖುಶಿಯು ಅನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮದುವೆ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ತಂದೆಯರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಯಾಕೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ

ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಜೀವನದ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅಸಹಜವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಾಚಾರ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ರತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಕಾರವಿದೆ. ಮತ್ತು ಸದ್ಯದ ತೃಪ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಾಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಸೀಮಿತ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಗಂಡಿನ ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ವೃತ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ನ್ಯಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂತೋಷಕ್ಕೂ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಮಾತನ್ನೂ ಮೀರುತ್ತದೆ.

ಲೈಂಗಿಕ ಜ್ಞಾನವು ವಿಶಾಲವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತೃತೀಯ ಲಿಂಗಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ. ದೇಹವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ಬೇರೆಯಾದವು. ದೇಹವನ್ನು ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಬರೀ ದೇಹದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಅದು ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಬರೀ ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳಿದ್ದು ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಇದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಿದ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಮನೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡಲಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದರಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಗಾಢವಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿಯೋ ಮತ್ತೊಂದಾಗಿಯೋ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ನೆರಳುಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯವಿಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ.

ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ

ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕವೂ ನೋಡಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರದ ರಚನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಧೋರಣೆಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಳ್ವಿಸಿಕೊಳ್ವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಕೆಲವು ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ಹೇಳಿದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರೀ ವಂಶವಾಹಿ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಯ್ಗೆ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿತ್ತು. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿತ್ತು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ಬಯಕೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದೂ ಗುರುತಿಸ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಯಕೆಗೂ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ತೊಡಕುಗಳು ಆಗಿವೆ. ಬಯಕೆಯೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನುಭವದ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಬಯಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕವನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಬಯಕೆಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದಾಗ ಅದು ಒತ್ತಡವಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವನೆಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿತ್ತು.ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಪಾಪವೆಂದು ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೆ ಒಂದು ನೀತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಪಾಪವನ್ನು

ಮಾಡಬೇಡಿ, ಮುಂತಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೆಲವು ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಋಣವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಹಜತೆಯು ನಿಯಂತ್ರಣವಾದರೆ ಆಗ ಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ನಿಯಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯೊಂದಿಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಡತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪಾದ್ರಿಗಳೂ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಲೈಂಗಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನೇರವಾಗಿ ದೇಹವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ದೇಹದ ಅನಾರೋಗ್ಯವನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಹಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯೇ ಅನೇಕವನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ದೇಹವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಗಾಂಗಳೂ ಇವೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಅಂಗಾಂಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ದೇಹದಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಮುಚ್ಚಿ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ತೆರೆದು ಇಡುತ್ತೇವೆ. ದೇಹದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಇಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಶ್ಲೀಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುಪ್ತವಾದ ಅಂಗವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀತಿಯು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಇತಿಮಿತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬರೀ ದೇಹದ ವಿವರದೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀತಿಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೇ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ. ಅದು ಅದನ್ನು

ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ನೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು.

ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಹಜವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. 17 ಮತ್ತು 18ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರಮವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕತೆಯು ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರ ಯೋಗ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾನವಿಕಗಳು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ನೋಡುವ ಬಗೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮುವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಸ್ಥಿರೀಕರಣದ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವುಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ. ಬಯಕೆಯು ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಖುಶಿ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಜೀವನವನ್ನೂ ಅದು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಕಾಮ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಗುಣವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಅದಕ್ಕಿರುವ ನೈತಿಕತೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದು ಕಾಮ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಗುಣವನ್ನು ಅದು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿತ್ತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾದವು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ

ಅದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದು ಹೇಳಿದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಕಾಮವೂ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಹೇರಿದ್ದನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೇಳಿತು. ಮನಸ್ಸು ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು ಎಂದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಸಹಜವಾದ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಅದು ಸಹಜ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನೀತಿಯನ್ನು ನೈತಿಕತೆಯು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಯಾವ ಗುಣ ಮತ್ತು ಯಾವ ಬಯಕೆಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸಹಜ ಮತ್ತು ಸಹಜವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ನಿಯಂತ್ರಣ, ನೀತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಅಗತ್ಯ, ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣೆಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡದಾದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾರು ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದರು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಗೆ ಇಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು.ಇವುಗಳೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿಷೇಧಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅದು ಕೇಡು, ಸಾವು, ಅವನತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಿತು. ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಸಂಗಾತಿ ಮತ್ತು ಅವರೊಡನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಎಂದೂ ಅದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಚುರ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಚಾರಗಳು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಸಂಗಾತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿತು. ಅದೇ ಸಲಿಂಗ ಕಾಮವನ್ನು ನಿಷೇಧವೆಂದು ಹೇಳಿತು. ಕಾಮಕ್ಕೆ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಜೀವನ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಮವನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಸಂಗಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಏಕ ಪತಿತ್ವ, ಏಕ ಪತ್ನಿತ್ವ, ಏಕ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಯಮವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಿದೆ. ನೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಈಗ ನಾವು

ಹಿಂದಿನಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬದಲು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಸಂಯಮವನ್ನು ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಸಂಯಮವನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವುಗಳು ಹೇಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರಿಗೆ ಭಯವನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಗುಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ನಡತೆಯನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಜ್ಞಾನವೂ ಸಮಾಜದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅರಿವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಆಸೆಗಳದ್ದು ಒಂದು ಬಗೆಯವು. ಆದರೆ ಈಗ ನಮಗೆ ಇರುವ ಆಸೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯವು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮಗೆ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ರೀತಿ. ಆದರೆ ಈಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿನಿಮಯಕ್ಕೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಸರಳವಾದ ರೇಖೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು ಹಿಂದಿನ ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸುವರ್ಣ ಯಗವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮದು ಮತ್ತು ಅನ್ಯರದು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಾವನೆಗಳ ಮೇಲೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ನಮಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಆಯಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧದಂತೆ ಇದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯದ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ನೋಡುವುದು ಬರೀ ಒಂದು

ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಾತೀನಿಧಿಕರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ – ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಷುವಲಿಟಿ.)

ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ

ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿವೆ. ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಜೀವ ವಿಕಾಸದ ಹಂತಗಳು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನೋಭಾವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡ–ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗ ಮನುಷ್ಯರ ಘನತೆಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಯ್ಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅನಂತರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಕೇಡು ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ರಚನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ನಾವು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಾಪ ಎಂದು ಕರೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕೊಂಡಿಗಳು ಇವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಅದನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಕಾರಣಗಳು ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ ಅಥವಾ ವಂಶೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ್ದು

ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸೇರುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳಲಾರರು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವರ ನಡುವೆ ನೈತಿಕತೆಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಬಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಆಸೆಯನ್ನು ಜೀವನದ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು ಅಲ್ಲ. ಅವಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಉದ್ಧೇಶಗಳೂ ಇವೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟು ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾದ್ದು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ನೀತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜ ಆಸೆಗಳು ಇವೆ. ನೀತಿಯು ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಅದು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಚರ್ಚ್ ಮತ್ತು ದೇವಸ್ಥಾನ ಎಷ್ಟು ಬರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆಯು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಸಮಾಜ ಜೀವನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಗಂಡನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತೃಪ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳು ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾರರು. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚರ್ಚೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ, ಬಯಕೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ದೇಹ ಮನಸ್ಸು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬದಲಿಸಿವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನಿಜವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ಸಹಜವಾದ ಮನೋದೈಹಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಅದು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಯೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯರ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಜೈವಿಕವಾದ ಅಂಶ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇವುಗಳು ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅನುಭವದ ಭಾಗ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಅದರ ಬಯಕೆ, ಸದರ ಸ್ವರೂಪ, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇದರ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತವು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದ ಎಳೆಗಳು ಇವೆ.

ಹಿಂದೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಾಪವೆಂದು ಹೇಳಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹೊಸ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಂದಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೇಡು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕಿರುವ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಆದರ್ಶಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಆ ಮಾದರಿಯ ಆದರ್ಶಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಈಗ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದ್ದೇಶಗಳಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ವೀರ್ಯಸ್ಖಲನವನ್ನು ಹಿಂದೆ ದೌರ್ಬಲ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಯಾರು ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿವಂತರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಬಹು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಯಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ

ಸಲಿಂಗರತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮತ್ತು ಗಂಡನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹೊಸ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಈಗ ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ (ಅಷ್ಟೇ) ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಈಗ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ-ವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಗಂಭೀರವೆಂದು ಪರಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗ ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ನಿಲುವುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯ ಅಂಶಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಹಜವಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪಲಾರರು. ತುಂಬಾ ಆತ್ಮರತಿಯು ಇರುವವರು ಅನ್ಯಲಿಂಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾರರು. ಸ್ವಯಂನಿಯಂತ್ರಣವೂ ಅನ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಅನ್ಯಲಿಂಗವನ್ನು ಯಾಕೆ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನೈತಿಕತೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಕುಟುಂಬಗಳು ಒಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಗಂಡನು ಸತ್ತರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವಿಧವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಹಿಂದೆಯೂ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣವು ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಹೌದು. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಆಹಾರ, ನಿದ್ದೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವ ಜಗತ್ತನಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಕಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಮವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವವರು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರು ಅದನ್ನು ಅಂತಿಮವಾದ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಈಗ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕೆಲಸವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಹದ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು

ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ವ್ಯಾಪಾರವೆಂದರೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯ. ಈ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತೃಪ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳ ತೃಪ್ತಿ ಎಂದರೆ ಕಾಮದ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಈಗ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕನಸುಗಳು ಹೇಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅತೃಪ್ತವಾದ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕನಸುಗಳನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೂರ್ತವಾಗಿರ–ಬೇಕೆಂದೇ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಕುಟುಂಬ ಹೀಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಮವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಖಾಸಗಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವವವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಬಡತನವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಸತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖವು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಇರುವ ಕಾಮವು ಬೇರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಗಿರಾಕಿಗಳು ಮತ್ತು ಸೆಕ್ಸ್ ವರ್ಕರ್ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಏನಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡೂ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದೆ. ಈಗ ಆಹಾರ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಮವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಈಗ ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಥರ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರು ಸಂತರಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ತೃಪ್ತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಲೈಂಗಿಕ ಅಭೀಪ್ಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮಾಂಸಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಅದು ಸಂವೇದನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಚರ್ಚ್ ಅದನ್ನು ಯಾಕೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತದೆ? ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅದು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಕಾಮಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಆಶಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆ ಎನ್ನುವುದು ದೇಹದ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಉತ್ಪನ್ನ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅದು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ

ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಒಡನಾಟದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸೆಲ್ಫ್ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆದರೆ ಚರ್ಚೆ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಮತ್ತೊಂದು ಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಮತ್ತು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅತಿಯಾದ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ದಾಹಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಬರೀ ಗಂಡಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅದು ಈಗ ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಜೃಂಭಣೆಯು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಇದರಿಂದ ಯಾರು ಬಲಿಪಶುವಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಬರೀ ನೈತಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ ಎಂದು ಅಥವಾ ಒಂದು ಪುರಾಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಿಯಮಕ್ಕೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಆಂತರಂಗಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ನೋಟವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಕ್ರಮಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ – ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಷುವಲಿಟಿ.)

ಆತ್ಮ

ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ದಾರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಒಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ, ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮುಕ್ತತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದು. ಕೆಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ

ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ .ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದ್ದು ನಾವು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಕಥನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಫುಕೋ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಅವನು ಬಯೋಪವರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಹೇಗೆ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ತಯಾರಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತವು ದಿನವೂ ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಢಿಗತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದ ಭಾಷೆಯು ಇಲ್ಲ. ವಿಟ್ಜಿಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಹೇಳಿದ 'ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡಬೇಡಿ. ಅದರ ಬಳಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿ' ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೆಂದು ವಿಟ್ಜಿಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಟ್ಜಿಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದುದನ್ನು ಫುಕೋ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ (ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ) ಭಾಷೆಗೆ ಮಿತಿಯು ಇದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಅದೃಶ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು

ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಹದನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯು ಸಂವಾದಿಯು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾತಿನ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ. ಎಲ್ಲಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಯಿತು. ಅದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬಂದವು. ಯಾವುದು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅನಧಿಕೃತವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಯಿತು. ಭಾಷೆಯು ಸತ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಸರಳವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಅಥವಾ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೆ. ವಾಸ್ತವವು ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಥರ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ–ವಾದವು ಮೂಲತಃ ಊಹೆಯನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂಚು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಜನರನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇರುವವರನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋಯಾಮ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ: ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಘನತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಘನತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಭಾಷೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಲ್ಯಾಟೀನ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಕಛೇರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಡಿಗ್ನಿನಿಟಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿಯು ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಇದು ಪಲ್ಲಟವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಉದಾರವಾದ ಒಂದು ತಳಹದಿಯು ದೊರಕಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಜಾತ್ಯಾತೀತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮೂಲಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ವೈದಿಕರು ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕವಾದ ಉದಾರವಾದ ಮತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅನುಸರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಮದುವೆ

ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ದಾಂಪತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಆಗಿದೆ, ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಂಡು ಅಥವಾ ಹೆಣ್ಣು ನಿರಾಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅಂಶವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇರುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಥವಾ ಅನಾರೋಗ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳೂ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಅವು ಹೇಳಲೂ ಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ನಾಗರಿಕ ಕಾನೂನೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಪುನರುತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಸಮಾಜವು ಯಾವುದನ್ನು ನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸರಕಾರವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಇದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದೂ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದದ್ದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಅಡಗಿಸಿಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಗಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತೋರಿಸುವ ಒಲವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆದರೆ ಮದುವೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಗಂಡು – ಹೆಣ್ಣಿನ ಮದುವೆ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅವರ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮದುವೆಯು ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇಮದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮದುವೆಗೆ ಒಂದು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮದುವೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಯೋಪವರ್‌ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳೂ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಇದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬದಲಾಯಿತು. ಸಲಿಂಗ ಕಾಮ, ಆತ್ಮರತಿ, ಅಥವಾ ನಪುಂಸಕತೆಯ ಕುರಿತು ಧೋರಣೆಗಳು ಬದಲಾದವು.

ಇದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಆಯಿತು. ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಆತ್ಮ ರತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಅನ್ಯವು ನಿಕೃಷ್ಟವಾದದ್ದು ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಭಾವವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದಕ್ಕೋ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಹತಾಶೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಇದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾದವು. ನಂಬಿಕೆಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಯಿತು. ನಿಷೇಧಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಯಿತು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತು ಹಾಗೂ ಕಾನೂನುಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಅವುಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಿರಿಕಿರಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಚರ್ಚೆಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಗು ಮತ್ತು ಅದರ ಲೈಂಗಿಕ ಅರಿವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಒಮ್ಮೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚ್ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ಹಳೆಯ ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಹಳೆಯ ಆಚಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಚಾರಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಯಾವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿತ್ತೊ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಸಲಿಂಗ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಕಾಣಿಸಿತು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಂದಿತು. ಅದು ವಾಸ್ತವದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಹಳೆಯ ಸಮಾಜವು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಯಗದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಅವನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಶವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಪರ್ಶವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರ್ಮದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ

ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕಣ್ಣು ಕೂಡಾ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ದೇಹ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸು ಶಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಕರ್ಶಣೆಯು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು ಹೌದು. ಮನೋಚಿಕಿತ್ಸೆಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಖವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ದಾಂಪತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವೇ ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಗೆ ಮೂಲಧಾರವಾಗಿದೆ. ದಾಂಪತ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖಗಳು ಅನೈತಿಕವೆಂಬ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾಮ ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಹಳೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಬೇರೆ. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆ ಹಾಗೂ ಆದರ ನಿವಾರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಹಸ್ತ ಮೈಥುನವನ್ನು ಶಕ್ತಿಯ ಪಾಪವೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಮುಂದೆ ತೊಂದರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಈಗ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಸ್ತ ಮೈಥುನವು ಒಂದು ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸುಖವಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಇರುವ ದಾರಿಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಎನ್ನುವುದೂ ಈಗ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಉಲ್ಬಣವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಬಹುದು. ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವೂ ನಿಜವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಸುಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಹವೂ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿದೆ. ದೇಹವೂ ಕೂಡಾ ಈಗ ಈಗ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಹೇಳುವ ವಿಧಾನಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಪಾಲಕರು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಈಗ ಹೊಸದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಈಗ ಈ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಹೊಸದಾದ ಅತೃಪ್ತಿಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮೇಲೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಕಾನೂನುಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ದೇಹವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ದೇಹ ಹಾಗೂ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು

ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಅದು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಖುಶಿಯು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು– ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಇಬ್ಬರ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದರಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ದೇಹದ ಸುಖವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಉತ್ಪತ್ತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಮಾಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕೆಲವು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಪರಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ರಚನೆಗೆ ಕೂಡಾ ಅದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೈದ್ಯವಿಜ್ಞಾನ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದೆ. ಅದು ಪಾಪವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೂ ವೈದ್ಯವಿಜ್ಞಾನವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಅದುವೇ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗೂ ಕೆಲವು ತರ್ಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೆಲ್ಲಾ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಮಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ನಮಗೆ ರೋಗವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ, ಶಾಲೆಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರ, ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಆತಂಕವನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಮನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಒತ್ತಡಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ಎನ್ನುವ ಧ್ರುವೀಕರಣಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದ್ದು. ಅದು ಮತ್ತೆ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಕೂಡಾ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ತಯಾರಿಸಲಾರೆವು. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವುದು ಈ ಬಯಕೆಯೇ. ಯಾವುದೇ ಆಸೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಲಾರೆವು. ಹಣವೇ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು

ಸೊತ್ತು. ಬಯಕೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಹಣವನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಇದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ ಎಂದು ಚರ್ಚ್ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕ ಖುಷಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಇದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಆಧುನಿಕ ನ್ಯಾಯ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ಪಾಪ ನಿವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸುಖವನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಗುಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಇಡಲಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಬಯಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸುಖವನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ತೋರ್ಪಡಿಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಇದುವೇ ಸೆನ್ಸಾರ್ ನೀತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಸರಕಾರವು ಕಾನೂನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಗಳ ಸಂಗತಿಗಳು ಬರುವುದು ಸಮಾಜದ ನೀತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ.

ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೇ ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳ ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ನೀತಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದು ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಇದುವೇ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಚನೆಯು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಹಿತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಇದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಢಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕಡಿಮೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸುರಕ್ಷಿತ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಗರ್ಭ ನಿರೋಧಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿನ ನೀತಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ನಿಯಮ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಸುಖವೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡನಾಗುವುದು ಅಥವಾ ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಅನಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಷ್ಟಗಳ ಕುರಿತು ಈಗ ಮನೋತಜ್ಞರು ಸಲಹೆಯನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲರು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಮಾಟ ಮತ್ತು ಮಂತ್ರವಾದಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಖ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಕೆ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ರಕ್ಷಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ರೋಗಗಳು ಕೂಡಾ ಕೊಟ್ಟು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಗಳದೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಅನೇಕ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಬರೀ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಅದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದನ್ನು ವಿಲಿಯಂಸ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಗಳು ದೇಹವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ದೇಹವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವೇ ಮನುಷ್ಯರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆಗೂ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದಿರುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ.ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಒಂದು ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ – ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಷುವಲಿಟಿ.)

ಅಧ್ಯಾಯ

10

ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

ನೈತಿಕ ಅವನತಿಯೂ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವನತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅವನತಿ. ಜೀವನದ ಯಶಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಅದು ನೈತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಸಿದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ದುರಂತವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಬರೀ ನೀತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ನಿಜವಾದ ಜೀವನದ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಘನತೆಯಿಂದ ಬದುಕುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಲು ನಮಗೆ ಅದೃಷ್ಟಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧ್ಯತೆಗಳೂ ಬೇರೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯೇ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖಗಳು ಭಿನ್ನವಾದುದೂ ಹೌದು. ಘನತೆಯಿಂದ ಬದುಕುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕ್ರಿಕೆಟ್ ಆಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೃಷ್ಟವೆಂದರೆ

ಅದನ್ನು ಜೀವನದ ಕಷ್ಟಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ನಾಟಕವು ಆಗುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ರಿಹರ್ಸಲ್‌ನಿಂದ. ಅದು ಅದೃಷ್ಟದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ನಾವು ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳು ಆದರೆ ಅದುವೇ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ದುಃಖವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದುರಾದೃಷ್ಟವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ದುಃಖವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೈತಿಕವಲ್ಲವೆಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅನೈತಿಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪರಿಕರವಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಛಿದ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನತದೃಷ್ಟ ಬದುಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಕಾರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಸುಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಆದರೆ ದುಃಖ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಸುಖ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ಪರಿಣಾಮವೂ ಇದೆ. ಸುಖ ಎನ್ನುವುದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅನುಸರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಭಿನ್ನ. ಸುಖವೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಖ ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭಾವನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಖವೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವನದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನದ ಸುಖ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ದುಃಖ ಎರಡೂ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಭಾವನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇವೆ. ನೀತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮುಖಗಳಿವೆ. ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ನೀತಿ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಚೆನ್ನಾಗಿರಬೇಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವೂ ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅನೇಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಾಯವೇ ನೀತಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ನಿಜ. ಒಳ್ಳೆಯದಕ್ಕೆ ಹಾರೈಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ನೀತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನೀತಿಗೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡವಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂತೋಷವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕವು ಇರುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ನಾವು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು

ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹಳೆಯ ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆದಂತೆ ನೀತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ – ಅದು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನೀತಿಯು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಂವಾದಿಯೆಂದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ನೀತಿಯನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ನೀಶೆಯು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ.

ಭಾವೋನ್ಮಾದ

ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ನಾವು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಮತಿಭ್ರಮಣೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಮತಿಭ್ರಮಣೆಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹುಚ್ಚುತನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.

ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಫುಕೋನ ವಾದವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ವೇಗಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿವರವಾಗಿ ಫುಕೋ ವಿವರಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಡೆಕಾರ್ಟ್ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆವೇಗಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಹುಚ್ಚು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸಮಸ್ಯೆ. ಹುಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ಅದನ್ನು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದು ನಾವು ಆವೇಶ ಎಂದರೂ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅಮಲಿಗೆ ಬೇರೆ ಏನು ಹೆಸರು ಇದೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ನಮಗೆ ಅಮಲನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಟ್ಗಿಂಗ್‌ಸ್ಟನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ

ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಇತರರು ಕಾಲ, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು

ಅವಕಾಶಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಉಳಿದದ್ದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಸ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಅದನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವಾಗ ಹೊಸದಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಅದು ಸ್ಪೂರ್ತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು. ಅದು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುವುದು ಮೂಲತಃ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ನಾಯಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ, ಮಲ್ಲಿಗೆ ಎಂದಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅದರ ಬಾಹ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಹೂ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿವರಣೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಆಧಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎರಡು ಕೂಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೂರು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಾಲ್ಕು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಆದರೆ ವಿವರಣೆಯು ಅನುಭವದ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೂಲಕವೇ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಸಹನೆಯು ಇಲ್ಲ. (ರೌಂಟ್, ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್) ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಿದ್ದಾನೆ. ನಿಯಮಗಳು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು

ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವೂ ಕಾರಣ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು, ಬರಹ, ನಡಿಗೆ, ಅಡುಗೆ, ಊಟ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನೈತಿಕವಾದ ಕಾನೂನುಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಋಣಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ನಮಗೆ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಇದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಯೋಚಿಸದೆ ಅದನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದರೆ ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಈ ವಾದವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ವಾದವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಆಗಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಲುಕಾಕ್ಸ್, ಸೋಲ್ ಅಂಡ್ ಪಾರಂ) ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯೇ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಕೂಡಾ ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಒಳನೋಟವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊದಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅನುಭವಗಳು ಕೂಡಾ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಒಂದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಒಪ್ಪದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ನೈತಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಡುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ವಾಸ್ತವವೂ ಆಗಿದೆ.

ಕಾಲ

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎರಡೂ ಇದೆ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಹೇಳಿದ್ದ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕಿಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಹೇಗೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಳ್ಳತನವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು

ಮತ್ತು ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಹಾಗೂ ಹಾದರವನ್ನು ಮಾಡಿದವರು ಪಾಪಿಗಳು. ಆದರೆ ಇವರನ್ನು ಪಾಪಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇವರು ಪಾಪಿಗಳಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾನದಂಡವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶದ ನಿಯಮಗಳು ಇದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅರಿಯುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ. ತುಘಲಕ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಅವನ ಎದುರು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಿದನೋ ಅದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಅಂತರಂಗಕ್ಕೆ ಗೊತ್ತು ಅವನು ಏನನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಸೋಲುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಗುವುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಅರಿವು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಂದರ್ಭ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಕಾಲ ಇಲ್ಲವೇ ಮುಹೂರ್ತ ಅಥವಾ ಅದೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದುವೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಅನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳ ಒಂದು ಕ್ರಮವೇ ಆಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಇದು ಮಾತಾಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಅಲ್ಲ, ಇದು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಇದು ನಾವು ಈಗ ಮೌನವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಸಮಯವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆಸನ್ನಿವೇಶ ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು: ನಾನು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಈಗ ಕಾಲ ಕೂಡಿ ಬಂತು ಅಥವಾ ನಾನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಈಗ ಕಾಲ ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಲವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಭಾವಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಮರೆಸುವ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಮರೆಸುವ ಪ್ರಣಯ. ಇದು ತಮಾಷೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪುಸ್ತಕವೂ ನಮಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ಮರೆಸುತ್ತದೆ. (ದಿ ಐದರ್ / ಆರ್) ಈ ಮಾತು ಅವನ ಕೃತಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಿಯ ಥರ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಅವನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ

ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದುವು. ಒಂದು ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿತು.

ವಿಜ್ಞಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲು ಅದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿತು. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜಗತ್ತು ಅದರ ಆದರ್ಶ ಇವುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇಡ. ಇರುವುದು ಏನಿದೆ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ವಾದ. ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲ ರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾರಾಂಶವು ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವು ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವುದು ನಿಜ. ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಮಡಿಕೆಗೆ ಮಣ್ಣಿನ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಹೆಂಚನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅನ್ವಯವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ತನೆಯ ವಿಧಾನವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಸಮಾಜವೂ ಇದೆ. ಜನಾಂಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರಾಚೆಗೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಲದ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆ, ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಆಂತರಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ (ಅಲ್ಥೂಸರ್ 1974 ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪು. 97) ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾರ್ತ್ರೆಯವ ಪ್ರಭಾವವು ಹೆಚ್ಚು ಆಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p.17) ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ.ಅವನು ಆಗಿರುವುದು ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಶುದ್ಧತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕವಾದ ಪೂರ್ಣತೆಯು

ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ. ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಜೀವನ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಆಗುವುದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಅವನು ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಅಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿಗೆ ಇರುವ ಚಲನೆಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚಲನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಮಗೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಲನೆಗಳಿಂದ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವನ್ನು ಅದು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಪೂರ್ವ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡು ಎಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವು. ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗು ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಗುಣವೂ ಇದೆ. ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅನ್ ಅಥೆಂಟಕ್ ಆಗಿ ಇರುವುದು ಎರಡೂ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಮಗಳು ಇವೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಅನೇಕವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಹೊರಟಾಗ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಇಡುವುದು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಅಥೆಂಟಿಸಿಟಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಮಾಜವು

ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅದು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅವನು ಸ್ವಾಯತ್ತನೂ ಅಲ್ಲ. ಅನೇಕ ರಚನೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಆಗು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. (ಬೀಯಿಂಗ ಅಂಡ್ ಟೈಮ್ ಪುಟ 49) ಆದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸದಾ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನನ್ನ ಸಂವೇದನೆಯು ನನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಮಾಣವು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ನನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅವನು ನನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನನಗೆ ನನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಲು ನನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನಾನೂ ಬದಲಾಗುತ್ತೇನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಲು ನನಗೆ ನನ್ನದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ನಾನು ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಒಳಗೆ ಇದ್ದೇನೆ. ನನಗೆ ಜಗತ್ತು ಅನೇಕವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯದ ಅನುಭವವು ನನಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವು ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತ ಅದರ ಆಗುವಿಕೆಯ ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಬರೀ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಮೊದಲು ನಿರ್ಧಾರವು ಆಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಇನ್ನು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಂಟ್ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನದೇ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಚಂದ್ರನ ಚಲನೆ

ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಚಲನೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಶುದ್ಧ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರಿಗೆ ಕಾಲದ ಹಂಗು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯೆಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಲೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣವು ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಒಂದು ತಪ್ಪು ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಗ್ರೀಕ್‌ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಿವೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲ ನೆಲೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಯಾವುದು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣಗಳ ಸಮಗ್ರವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಬೆಂಕಿಯು ಸುಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾಕೆ ಹಾಗೆ ಸುಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದಾಗ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಬೊಬ್ಬೆಗಳು ಏಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ವಿಜ್ಞಾನ. ಬಹುತೇಕ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದಿಗಳು ಬೆಂಕಿ ಎಂದರೆ ಸೂರ್ಯ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಅಕಾರಣವಾದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಅವರು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು, ಭೂಮಿಯನ್ನು, ಚಲನೆಯನ್ನು, ನೀರನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅವರು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ನಂಬಿದರೋ ಅದನ್ನು ಜನರಿಗೆ ನಂಬುವಂತೆ ಕತೆ ಕಟ್ಟಿ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ಎರಡೂ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರ ಕೃಪೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಲವು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೀಮಿತವಾಯಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ವಿಧಿಯ ಥರ ನೋಡಿದರು. ಇದರಿಂದ ಕಾಲವು ಅವರಿಗೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಆಯಿತು ಆದರೆ ಕಾಲವೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಕಾಲವು ಅವರಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾಲವು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಚಾರವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಕೊನೆಗೆ ಇದು ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ದೇವರೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಅವರು ಬಂದರು. ಇದರಿಂದ ಅವನು ನಿಯಾಮಕನಾದ. ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಅವನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ದೇವರಿಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರು. ಭಾವುಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ನಮಗೆ

ಬೇಕಾದ್ದು ಬರೀ ಭಾವನೆಗಳು ಆಧರಿಸಿದ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾದ್ದು ಕಾರಣಗಳು. ಅಂದರೆ ನೀರು ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ರೈತನೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅದರ ರಹಸ್ಯವು ತಿಳಿದಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳಗೆ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿರುವ ನೀರನ್ನು ಉಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಎಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ನಿಜವಾದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೆ ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಪನ್ನು ನೋಡಲಾರ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸರಿ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಪರಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಹಣೆಯ ಬರಹ. ಅದರಿಂದ ಅವರು ತೃಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ನಾವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧ ವಿವೇಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವಂತದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅವರು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅದರ ಉತ್ತರವೂ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತರ್ಕವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಿಜವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವ ಯತ್ನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಅನಿಸಿಕೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತರ್ಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವು ಇರುತ್ತದೆ. ತಕ್ಷಣದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಹಾರವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಸೀಮಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಸೀಮಿತವಾದ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತದ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಂತದ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ

ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠತೆ

ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಸಿ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿನ್ನನ್ನು ನೀನು ನೋಡಿಕೊ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನೀನು ನಿನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೋ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಇರುವುದು ಎಂದಲ್ಲ.

ನಾನು ಮತ್ತು ನೀನು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಭಾಷೆಯ ಭಿನ್ನತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನೀನು ನಿನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ವಯಂ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದ್ಯೋತಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನ. ನಾವು ನಾವೇ ಆಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನೀನು ನೀನೇ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಳ್ಳಾಗಿ ಬದುಕುವುದು ಒಂದು ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಕ್ರಮ. ನಾವು ನಟಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಟನೆಯು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವೇ ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ದೇಹದ ರಸಾಯನದ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ದೇಹದ ಒಂದು ರಸಾಯನದ ಉತ್ಪನ್ನ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ನೀನು ನೀನೆ ಆಗಿರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತೇವೆ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ಜೀವನದ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವುದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಸಂಗೀತ, ಸಿನಿಮಾ, ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ನಿತ್ಯದ ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕತೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅಥೆಂಟಕ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ದಾರಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಾವು ತಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು

ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ದಾರಿಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದರೆ ಬರೀ ಕ್ಯಾಲಿಫ್ಲವರ್ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಫುಕೋ ಇದೇ ಮಾದರಿಯ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ತಳೆಯುವ ರಕ್ಷಣೆಯ ಸ್ವಭಾವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ನೀನು ಯಾರು ಮತ್ತು ನೀನು ಯಾರಿಗಾಗಿ ಇದ್ದಿಯಾ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಫುಕೋನಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಡುಕಾಟ, ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ತಿಳಿಯುವುದು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಯಾವತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಡುಕಾಟವು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ನಾವೇ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಅರಿತು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಮಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೂ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಹಕ್ಕುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಆಧುನಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಟೆಲೋಸ್ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಇದು ಉದ್ದೇಶ ಅಥವಾ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಬಳಸಿದ್ದ. ಪ್ರತಿಯೊಂದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಗುರಿ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮಾತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಮುಕ್ತಾಯವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸುದೀರ್ಘವಾದ್ದು. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು

ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು, ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನಾರ್ಸಿಸಸ್ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆತ್ಮ ರತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಎದುರು ನಾವು ನಮ್ಮ ಘನತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎಂದರೆ ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೋಗವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು, ರೋಗಿಗಳ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು – ಹೀಗೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಮೇಲರಿಮೆಯು ಬಂದಿತು. ಅವರು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಔಷಧವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಅವರ ಮೇಲರಿಮೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾವು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇ ಸರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಜನರಿಂದ ತುಳುಕಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೋ ಆಗ ವೈದ್ಯಕೀಯ ತಪಾಸಣೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು ದುಬಾರಿಯಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಜನರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಅನೇಕ ರೋಗಗಳಿಂದ ಬಳಲುವವರು ಕಷ್ಟ ಪಡುವಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಬಂದುದು ಸತ್ಯ., ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ಶ್ರೀಮಂತರಿಗೆ ಒಂದು ನೀತಿ, ಬಡವರಿಗೆ ಒಂದು ನೀತಿ ಎನ್ನುವುದು ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಆವಿಷ್ಕಾರ ಬಂದುದರಿಂದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಹೊಸದಾದ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಹೊಸದಾದ ಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಪುನರ್ರಚನೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿದ್ದರೆ ರೋಗಿಯ ದೇಹದ ಪರೀಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಬಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ – ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ವಾದ. ಸ್ಟೆತಾಸ್ಕೋಪ್ ಎನ್ನುವುದು ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ವೈದ್ಯರ ಕಿವಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ವೈದ್ಯರು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕತೆಗೆ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಚಾರ. ಆರೋಗ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಳೆಯ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿದವು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಹೊಸದಾದ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಹೊಸದಾದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವು ಬಂದುದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನದ ಕೆಲವು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ., ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ರಾಚನಿಕ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ರಚನೋತ್ತರ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮೀರಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಬೆಟ್‌ನೋಯಿರ್; ಫಾರ್ಟಿಯರಿ ಮತ್ತು ಅಸಿಟೆಮಾ

ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ರಾಜಕಾರಣವು ಇತ್ತು, ಅದನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವಿಚಾರವಾದ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಸಹಜ ಮತ್ತು ಸಹಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಯಾರು ನಿಜವಾದ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಜನರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಹಿತೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನ್ಯಾಯ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ದಂಡನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸ್ವಯಂನಿಯಂತ್ರಣವು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ. ಔಷಧಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿತು. ಮನುಷ್ಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಹೋಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಬೆಟೆನೋಯಿರ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ದೂರ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫಾರ್ಟಿಯರಿ ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪದ. ಇದು ಬಲಶಾಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಧಿಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಸಮ್ಮತಿಯಿಂದ ಯಾವುದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಫಾರ್ಟಿಯರಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪದಗಳು ಆಂತರಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಫುಕೋ ದೈಹಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಈ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. 1974ರಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಉಪನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಫುಕೋ ಯಾವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಔಷಧಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದೆ ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಇದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ವೈದ್ಯರು ಮತ್ತೊಂದು

ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರ ದೇಹವನ್ನು ತಮ್ಮ ಔಷಧಿಯ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ತಂದರು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ರೈತರ ದೇಹವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ರೈತರು ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಸಮೂಹ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಮೂಹವನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಮೂಹವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅದನ್ನು ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಅನಟೆಮೋ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಬಯೋಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಅದು ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಂದು ಇಡುತ್ತದೆ. ಅನಟೆಮೋ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಅಂದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ. ದೈಹಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದ ನಡುವೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರದ ಒಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕರಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

ನೀತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.,ಅದು ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮವು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವ ದೇಶಗಳು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡಲು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತುಂಬಾ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಪ್ರತಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಒಬ್ಬ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ನೀತಿವಾದಿಯಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ಆರೋಪವೂ ಇದೆ.ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಹವು ಇಲ್ಲದೆ ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ, ಅದರಲ್ಲಿ ನೀತಿ, ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಜೆನ್ ಬೌದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅವನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂಕರವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕುಪಿತರನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ತರಬೇತಿಗಳನ್ನು

ಕೂಡಾ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಒಂದು ದಿನ ಅನ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಅತಿಕ್ರಮಣವು ಆಗಬಹುದು ಅಥವಾ ಮುಂದೆ ಒಂದು ದಿನ ಮೂರನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧವು ಆಗಬಹುದು ಎಂದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಿಲಿಟರಿಗಾಗಿ ದೇಶಗಳು ಹಣವನ್ನು ಸುರಿಯುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಟಣೆಯು ಜರೂರು ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತವೆ. ಮಿಲಿಟರಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೇಶವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರ ಫಲವೂ ಅನೇಕವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಮೆನಿಪ್ಲೇಟ್ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಯಾರು ರಾಷ್ಟ್ರವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾರೆ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ಆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹದಗೆಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈಗ ಒಂದು ರಕ್ತ ಮತ್ತು ಒಂದು ಬಂಧುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ನಾವು ಮೂಲಭೂತವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದು ಚೋದ್ಯದ ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾರು ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಹಂಕಾರವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಇದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸರಕಾರಗಳು ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಿಲಿಟರಿ–ಯೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮೂಹವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದು ಭಿನ್ನವಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸೀಮೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೆಗ್ರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಆಂಟನಿಯೋ ನೆಗ್ರಿ 1999 ಇನ್ಸರ್ಸಜೀಸ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಮಿನನೆಸೊಟ ಪ್ರೆಸ್) ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಫೋರ್ಡ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸೇರಿದರೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಯಿತು. ಅದು ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟಿತು. ಅದರ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಅನೇಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಉಂಟಾದವು. ಅದನ್ನು ಡೆಮಾಗ್ರಾಫಿಕ್ ಎಂದು ಅವರೇ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಿದವು. ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಅದರ ವಕ್ತಾರರೂ ಆದರು. ಹೊಸದಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾದನ್ನು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಳೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ಈಗ ಬೇಡವೆಂದು ಅನೇಕರು ವಾದಿಸಿದರು. ಆನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದಕರು ಆಧುನಿಕ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ನಗರ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾದ್ದಕ್ಕೂ

ಆಧುನಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ದೈಹಿಕವಾದ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಕಡಿಮೆಯು ಆಯಿತು. ಹೊಸದಾದ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಬಹಳ ಕೊರತೆಗಳೂ ಇವೆ. ಸಣ್ಣ ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಚಿಂತಾಜನಕವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅವರ ಸಣ್ಣ ಹಿಡುವಳಿಯು ಹಳ್ಳ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಸರಕಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಬೆಲೆಯು ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರು. ಮತ್ತು ನಾವು ಈಗ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಫುಕೋ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವಯಂಬಲ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮೀರಿ ಅವನು ನಡೆಯಲಾರ. ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬಲ್ಲ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಪೌವ್ವೋಯಿರ್

ಪೌವ್ವೋಯಿರ್ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪದ. ಅದನ್ನು ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಮಾಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಆ ಸಾಧ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಎರಡು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿ. ಅದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅಪಾರವಾದ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾರವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಗಡಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಅವನು ಹಳೆಯ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಬದಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಪರಿಸರದಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಗೆ ವಿವಿಧ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನದ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ.

ಆದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕ್ರಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಸಾಧ್ಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜ್ಞಾನವೂ ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿವಿಧ ಕಾಲದ ಪಠ್ಯಗಳು ವಿವಿಧ ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಫುಕೋನ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇದು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಹೌದು.ಅದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅತಿರೇಕದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಅರಾಜಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಹೌದು.,

ಡಿಸ್ ಪೊಸಿಟಿಫ್ (ಪರಿಕರಗಳು) ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಪರಿಕರಗಳು ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾರ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಯಮಗಳು ಚಲನರಾಹಿತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರವು ವಿವಿಧವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇದೇ ಅಧಿಕಾರ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವು ಬರುವುದೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅಧಿಕಾರದ ರಚನೆಗಳು ಅಂದರೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ

ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ತರ್ಕ ರಹಿತವಾದದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಅವು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಎಂದರೆ ಪರಿಕರಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಹಮತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾನೂನನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಾವು ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಡುವುದರ ಮೂಲಕ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪೋಲಿಸರು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿ

ನಾವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ನೀತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೇಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗಿರಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ನೀತಿಯು ನಮಗೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಇರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು. ಜ್ಞಾನವೇ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿವೇಕಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಸ್ವಯಂ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕತೆಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹವ್ಯಾಸಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ರೂಪಗಳೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಜೀವನದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವದೂ ಕುತೂಹಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅದು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಜವಾದ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲಾರೆವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು

ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅವರಿಗೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಉದಾರವಾಗಿ ನೋಡತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವ ನೈತಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಅಂಶಗಳೂ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅದು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಜಾಗವು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಕೇವಲ ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೆಶಿಯರಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿ ಅನೀತಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸೀಮಾರೇಖೆಗಳು ಇವೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಗವಾಗಿ ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಇದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ನೀತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಳಹದಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣವು ಗಂಭೀರವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ತಳಹದಿಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ನೀತಿಗೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಒಂದು ಗುಣವಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಆದರ್ಶವು ಮಾತ್ರವೇ ನೀತಿಯಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೊಂದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವಂತೆ ಒಂದು ನೀತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ನೀತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮೆಶಿಯರಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾವುದೇ ಭಾವುಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ: ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶವು ಕೇವಲ ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಬೆಳೆಯುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಆದವು. ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ, ಚರಿತ್ರೆ, ಗಣಿತ,

ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಚರಿತ್ರೆ, ಹೀಗೆ ಅನೇಕ. ಅವುಗಳು ಮಾಗದರ್ಶಿ ಸೂತ್ರಗಳೂ ಆದವು. ಅಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಿತ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದವು. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟು ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಆದರ್ಶವೂ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕೂಡಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆದರ್ಶದಿಂದ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೇ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ರೂಢಿಗತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸವೋಯಿರ್ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋ ಬಳಸುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಅಥವಾ ಅನುಭವ ಇಲ್ಲವೇ ಸೂಚನೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಜ್ಞಾನವು ಆಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಫ್ರೆಂಚಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪದವನ್ನು ಬಳಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ರಾಚನಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ರಾಜಕೀಯವು ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹಸಿವೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುವುದು, ಅಕಾಲಿಕವಾದ ಬರಗಾಲ. ಬೆಲೆಗಳ ಆವರ್ತನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಯಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹುಟ್ಟುವುದು ಹಸಿವಿನಿಂದ ಕಷ್ಟ ಪಡುವುದು ನೀರು ಕುಡಿಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಹೌದು. ಇವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇದನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಇವುಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನಗಳು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಪುಕೋ ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ

ಆಕರ :

1. Michel Foucault What is an author? (ಲೇಖನ)
2. Roland Barthes "From work to text"
3. ರಚನೆ–ನಿರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ.

ಅಧ್ಯಾಯ

11

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಮಗೆ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ನೈತಿಕವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ (ರಚನೋತ್ತರದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ) ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರ ಜೊತೆಗೆ ಡೆರಿಡಾ ಒಂದು ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬದ್ಧತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಮಾಡ್ನೆಸ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ, ಸಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮ, ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ,. ಹೇಗೆ ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧವು ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು ಎಂದು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು

ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವರ್ಗಕ್ಕೆ, ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಫುಕೋ ಹೇಳಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹಿತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಿದೆವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾವು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಮಾತಿನ ಅನುಕೂಲ ಎಂದು ಗಣಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಸಂಕೇತಗಳು ಕೂಡಾ ಆತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಕೂಲದ ಸೂಚನೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಕತೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಕತೆಗಳು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಕಥನಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಎಂದರೆ ಮಾತಾಡುವುದು. ಅದು ಇರುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಅರ್ಧ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಅರ್ಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎರಡು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ: ತಿಳಿಯುವುದು ಮತ್ತು ಹೇಳುವುದು. ನಮಗೆ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳವುದು ಯಾವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರವೇ. ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಗಳು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಪಂಪ ವ್ಯಾಸನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಆದರೆ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಕತೆಯು ಬರುವಾಗ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಭೇದವು ಉಂಟಾಗದಂತೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಯಾವ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಬಾರ್ತ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಪನೆ, ವಾಸ್ತವ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಾಸ್ತವವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಕಥನವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಜೈಲುಗಳು, ಶಾಲೆಗಳು, ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು, ಮಿಲಿಟರಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಂಕೇತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜವೇ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ನೇರವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯು ರೋಚಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವುದು ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ದೂರ ಹೋಗುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಜಾಗಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವಾದ ಖುಶಿಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭ್ರಮೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತ, ಕಲ್ಪನೆ, ವಾಸ್ತವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಯಾವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ರಚನೆಯು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆಗ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಎರಡೂ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತಗಳ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮುಕ್ತವೂ ಹೌದು. ಆದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗದೆಯೂ ಹೋಗಬಹುದು. ಅದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೆ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಗು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ತಿಳಿವು ಬಂದಾಗ ಮಗುವು ತಾನು ಏನು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಗುವಿಗೆ ಹಣಕಾಸು ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಎರಡೂ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆಟಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವಿಷಯವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ, ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪರಿಸರವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಶುರುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು

ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾನು ಅನ್ನುವಾಗ ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನೋವು ಇದೆಯೇ ಎಂದೂ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೋವು ಎನ್ನುವುದು ಭಿಕಾರಿಗೂ ಇದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನಿಗೂ ಇದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹಸಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಂಚ ಇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಡಿ ವೈದ್ಯರು ದೇಹವನ್ನು ನಾಡಿಯ ಮೂಲಕ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ನೀತಿವಂತರು ದೇಹವನ್ನು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ. ನೀತಿಯು ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಊಟವನ್ನು ಆಡಿದ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಸಹಜ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನಂತರವೇ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಿವೇಕವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಸಾಧನ ಎಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗದು ವಾಸ್ತವ. ಅದು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಾಲವು ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ, ಯಾಕೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಆಗುವಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ; ಅಭಿಪ್ರಾಯ ; ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತು, ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ; ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಅನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯತೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾದ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಕಾರರಿಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಯಾರು ಎಂದು ಕೇಳಬೇಡಿ. ನಾನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಚರಿತ್ರೆಕಾರನು ಅಲ್ಲ. ನನಗೆ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಳನೋಟಗಳು ಇದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಅನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಹೊಸರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದವು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. 13ನೇ ಶತಮಾನದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು

ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ನಾನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ಥಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೆವೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ..ಅವನಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿಯು ಇತ್ತು. ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದು ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಿವಿಧ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಯನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ್ದು ಹದಿನರನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ, ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಸಮಾಜಿಕವ ಆದ ಸ್ಥಿತಿಗು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ವಂಶಾವಳಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

18ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಯುಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೂ 19ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಮಾಜವಾದದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಿರಿಯುಚಲ್ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳೇ ಭಿನ್ನ. eric fromm - marx's concept of man 1961 milestones of thought fredrick ungar publing co newyork p67) ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಂತೆ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಭೌತಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ 'ಆಗುವಿಕೆ' ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಅನಿಶ್ಚಿತ ಮತ್ತು ಅತಾರ್ಕಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಗುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಭೌತಿಕವಾದ ನಡವಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಭೌತಿಕ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ನಾವು ಯಾವ ಸಾತ್ವಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಆಗುವಿಕೆಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಆಗುವಿಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗುವಿಕೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪನ್ನ. ಪೂರ್ವಕರ್ಮದಿಂದ ಅಥವಾ ಜನ್ಮಾಂತರದ ಪುಣ್ಯದಿಂದ ನಾವು ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಆಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. (Jean paul Sartre, 1992, Truth and Existence the university of chicago press p. 16)

ನಾವು ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಒಂದು ವಂಶಾವಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ., ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ. ಅವನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ : ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸ (ಐಡೆಂಟಟಿ ಅಂಡ್

ಡಿಫರೆನ್ಸ್) ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅವನು ಆಗುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಆಲೌಕಿವಾದ ಅರ್ಥದಿಂದ ನೋಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ವಿಧಿಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಾಗೂ ಅದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆಗಿರುವುದು ಅಂದರೆ ಆಗುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಈ ಅನನ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ. ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ನಾನು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಯಾಕೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಆಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ.

ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇವೆ. ನಾನು ಅಂದರೆ ನಾನು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ನಾನು ಅಂದರೆ ನಾನು ಎನ್ನುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನನ್ನತನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೆ ಎಂದರೆ ಬಿಯು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಗಿಡವೆಂದರೆ ಗಿಡ. ಅದು ಬೇರೆಯಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪದವಿದೆ. ಅದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟೀನಿಂದ ಬಂತು. ಅಂದರೆ ಒಂದೇ ಥರ ಎನ್ನುವುನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅ= ಅ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮ. ಕ=ಕ ಅದು ಅ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ರಾಮ ಅಂದರೆ ರಾಮ. ಭೀಮನು ರಾಮನಲ್ಲ. ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮರಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಎರಡು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಒಂದರ ಥರ ಮತ್ತೊಂದು ಎನ್ನುವಾಗ ನಾವು ಈ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ರಾಮ ಅಂದರೆ ರಾಮ ಎಂದಾಗ ನಾವು ಅವನು ಭೀಮನು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ.. ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ತನ್ನ

ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದರೆ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ತನ್ನ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೀಗೆ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಏನು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಏನು ಮತ್ತು ಯಾರು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗುತ್ತಾರೆ ಯಾರು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ಉತ್ತರಿಸ-ಬಹುದು. ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆ ಅಂದರೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಯಂತ್ರಗಳು, ಸಂವಹನಗಳು, ಆಧುನಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ.

ನಿಧಾನವಾಗಿ ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸವು ಬದಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಬದಲಾದಾಗ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಮನುಷ್ಯನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಡಿದ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ, ಮಾಡು, ಚರಿತ್ರೆ, ಅರಿಯವಿಕೆ ಇವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಅವನು ಒಬ್ಬನೆ ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಅಲ್ಲ, ಬಡಗಿಯು ನಾನು ಈ ಮೇಜನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಾನು ತಪ್ಪುಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಮರವು ಇತ್ತು ಬಡಗಿಯು ಅದನ್ನು ಮಾಡಿದ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ, ಕಚ್ಚಾಪದಾರ್ಥವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅಂದರೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಈಗಾಲೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಕರವುಳ್ಳ ಪ್ರಾಣಿ ಎಂದು ಕರೆದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಅಲ್ತೂಸರ್ 1976 ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ್ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪು 43) ಅನನ್ಯತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನ್ಯತೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮನುಷ್ಯರು ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ದೆವ್ವಗಳು ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಅರಿವು. ಯೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಇರುವದು ನಮ್ಮ ಅನನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕಾಲಬದ್ಧವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೃದಯ ಅಥವಾ ಮೆದುಳಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆಗುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತರ್ಕ ಬದ್ಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಬಾಹ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

12

ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ

ಸಮಾಜದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಬೇಕೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಸ್ವಾತ್ತತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗವು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾದದ ಪದವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ಲೆಟೋ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ಉದ್ದೇಶವು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅವನು ಅದರ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗ ಮತ್ತೆ ಅನೇಕರು ನಮ್ಮದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

---

1. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಲೈನ್ ಹಂಟ್ – ದ ನ್ಯೂ ಕಲ್ಚುರಲ್ ಒಸ್ಟರಿ

ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಗುಣವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಅತಿಯಾದ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದುವಾಗ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದು ಕಳೆದು ಹೋದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನೊಸ್ತಾಲ್ಜಿಯಾ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ.ಹಾಗೆಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಲೋಕದ ಕತೆಗಳು, ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಪಂಪನು ಹೇಳಿದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು, ರನ್ನನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದಾದ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅವು. ಅವುಗಳ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರೂ ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಶೈಲೀಕೃತವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವರ ಹೋರಾಟಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದ ಅರ್ಜುನನು ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಜೀವನವೇ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರನ್ನ ಭೀಮನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವನ ರೋಷಗಳೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೋರಾಟಗಳು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಹೇಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ರೋಷಗಳನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿದರೂ ಕಡೆಯದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಗೆಲುವು ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹೋರಾಟವು ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನ್ಮರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವೂ ಇದೆ. ಯಾರು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಎಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಆಳುಗಳು. ಅವರಿಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಷ್ಟಗಳು ಗೊತ್ತಿದೆ. ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ರಾಜನ ಆಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ದುರ್ಬಲರು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಮಾತುಗಳು ದೊರೆಗಳಿಗೆ ಕೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ದೊರೆಗಳು. ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯರಾದ ಮನುಷ್ಯರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದ್ವಂದ್ವಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಪಂಪ ಮತ್ತು ರನ್ನರು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಇದೆ. ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಈವತ್ತು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಲೀ, ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ, ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವುದು ಸಮಾಜವನ್ನೇ.

ಅದಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜವು ನಮಗೆ ಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ.ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾತುಕತೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಮಾತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆಯುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.ನಾವು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅಂಥಾ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗ–ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ವಿರಿಸುತ್ತಾನೆ.

1. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಆಧಾರಿತ ಸಮಾಜ
2. ಕಾನೂನು ಆಧಾರಿತವಾದ ಸಮಾಜ.

ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಮಿಥ್ಯೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ, ಚಲನಚಿತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉಪಯೋಗ ಅಂದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಯೋಗವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಅದು ಉಳಿಯತ್ತಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾರಂತರನ್ನು, ತೇಜಸ್ವಿಯವರನ್ನು ಯಾಕೆ ಓದುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಕೃತಿಯು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಒಂದು ವಾಹಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾವುದು ಇದೆ , ಯಾವುದು ಇಲ್ಲ, ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಾರಣವೂ ನಮಗೆ ಬರೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನೆರೂದ, ಬ್ರೆಕ್ಟ್, ಈಗ ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಜೇಮ್ಸನ್, ಜಿಜೆಕ್ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತು ಮಾಡಿದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಬಿಡಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾರು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ನೆರೂದ, ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮುಂತಾದವರು ನಮಗೆ ನೆರವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಬರೀ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವು ಇತ್ತು. ಅವನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬದ್ಧತೆಯು ಇದೆ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳಿದ್ದು ಈವತ್ತಿಗೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಇವರು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ? ಗ್ರಾಂಶಿಯು ನಮಗೆ ಕೈದಿಯ ನೋಟ್ ಬುಕ್ ಕೊಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದೆಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತು ಎರಡಕ್ಕೂ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ತೋರಿಸಿ–ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಲೇಖಕರು ಪಡಬಾರದ ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ: ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ರೂಪಕದ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಧರಿಸಿದರೂ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶ್ರಮವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವದ ಆಳವನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಾವು ಎಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಬರಹಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಬರಹವೂ ಇರುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಥರ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬರೆಲಾರೆವು. ಬರಹವನ್ನು ಓದುವವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಬರೆಯುವ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬರೆಯಬಲ್ಲೆವು ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೂಪಕವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ನನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಲೇಖಕ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೇಡಿಯೋ ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಚಲನಚಿತ್ರವೂ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಪತ್ರಿಕೆಯ ವರದಿ ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಮಾಧ್ಯಮ. ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಣೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ

ಎಲ್ಲವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮಾನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ, ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಕೂಡಾ ಇದೇ ವಾದವು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಾರಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಘುಕೋ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಬರಹದ ದಾರಿಗೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ. ಬರೆಯುವಾಗ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮೌನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಏನು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಘುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

1. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪರಿಕರಗಳು. – ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಆಢಳಿತಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಕರ. (ಡಿಸ್ಪೊಸಿಟಿಫ್ ಪ್ರೆಂಚ್) ಪರಿಕರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.
2. ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಶ್ತ್ರ.
3. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವಂಶಾವಳಿ
4. ಕಲಾವಿದರು
5. ಬಯೋಪವರ್
6. ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆ
7. ಸಂಸ್ಕೃತಿ
8. ಸಾವು
9. ಶಿಸ್ತು
10. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೇದಗಳು
11. ಸಂಕಥನಗಳು
12. ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣ

13. ಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಗಗಳು

13. ನೀತಿ

14. ಘಟನೆಗಳು

15.ಅನುಭವ

16. ಕಥನಗಳು

17. ಸಮಾಜದ ತಳಹದಿಗಳು

18. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ

19. ಸರಕಾರಗಳು

20. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ

21. ತಾತ್ವಿಕತೆ

22. ಅನನ್ಯತೆ

23. ವ್ಯಕ್ತೀಕರಣ

24. ಸಂಸ್ಥೆಗಳು

25. ತ್ವಜ್ಞಾನ

26. ಅಧಿಕಾರ

(ವಿವರಗಳಗೆ ನೋಡಿ – ಕೀ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ್ಸ್)

ವಿಮರ್ಶೆ

ಫುಕೋ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗಳು ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುಗಳಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲು ಈ ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪುನರ್ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡದೆ ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ತತ್ವವು ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನದು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಎಚ್ಚರವೂ ಹೌದು. ಅವನು ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅವನು ಜ್ಞಾನವೆಂದರೇನು? ಸತ್ಯವೆಂದರೇನು? ಇದನ್ನು ನೀಶೆಯೂ ಕೇಳಿದ್ದ. ಸತ್ಯಕ್ಕೂ – ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಬಾರ್ತ್ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಳಗಿನದು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಸಲುಭವಾದ ವಿಷಯವು ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ದ್ವಂದ್ವಾಂತಕವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಮಗೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತು ಒಳಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಮಾತ್ರವೇ. ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಕೃತಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ನಿಯಮವು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆ ಉದ್ದೇಶವೇ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿಯಮರಹಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶವು ಇರುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ. ಅವರಿಗೆ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕೃತಿಯೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಂಶಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಇಬ್ಬರೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಸ್ವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಸ್ವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇರಲಿ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯೆಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವಾದಿಗಳು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಫುಕೋ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯವು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ವಸ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಕರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಯಾರದಾರೂ ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನೇ ಅತ್ಯಂತ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವವರು ಅನೇಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ. ಆ ಅಂತರವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆಯೂ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಂತರದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ-ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲಸವೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ

ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ. ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಈವತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಈಗ ನಮಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಿದೆ ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು? ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಬಳಸಬಹುದಾದ ಪರಿಕರವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ವಿದ್ಯಮಾನಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂಸಾನ್ ಸೊಸಾಂಟ್ಗ್ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತ. ಅದು ಅನ್ವಯದ ವಿರುದ್ಧ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನವ್ಯವು ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ನವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿತವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ನವ್ಯರು ಅದರ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ಅವನದು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಅವನದು ಒಂದು ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ..ಅದರ ಬದಲು ಅವನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯ ಮತ್ತೊಂದು. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಜ್ಞಾನದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಂಟ್‌ನ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ

ಕೆಲವು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವು ಫುಕೋನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

1. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ ವಾಟ್ ಇಸ್ ಕ್ರಿಟಿಕ್? ಎನ್ ಎಸ್ಸೆ ಆನ್ ಫುಕೋಸ್ ವರ್ಚ್ಯು ಟ್ರಾನ್ಸ್ವರ್ಸಲ್ ಟೆಕ್ಸ್ಸ

2 ಮಿಕೆಲ್ ಫುಕೋ ಎಸ ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ಥಿಯರಿಸ್ಟ್ ಪೊರ್ದನ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ .

ಅಂತರ ಅಥವಾ ಭಿನ್ನತೆ

ಡೆರಿಡಾ ಕವಿತೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು; ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಗೆರೆಯನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನೂ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒರಸಿಹಾಕಿದ್ದಾನೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನಿರಚನವು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅದು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರಚನವು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಭಾಷೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಕ್ಟೋರಿಯನ್ ಯುಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೇ ಅದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಲ್ಲ ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತ್ತು. ಅದರ ನಿಲುವು ರೊಮಾಂಟಿಕರ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ರೊಮಾಂಟಿಕರು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೆಲಸವು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಯಾವುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಬಹುದೋ ಅದನ್ನು ನವ್ಯರು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮೂಲತಃ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಬರೀ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಮೌನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯದ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹತ್ತಿರ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ಏನು ಎಂದೂ ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತುಂಬಾ ಮಿತಿಯಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳಿವೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಅಂತರವಿದೆ. ಸಾಮ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮಿತಿಯುಳ್ಳವುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಅಂತರವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ತುಂಬಾ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು: ನನಗೆ ಮೂಡ್

ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರೆಯಲು ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ಮಾತಾಡಬೇಕೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ; ಅದರ ರೂಪ; ಪ್ರಕಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಬಲ್ಲದು ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೊಂದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅರ್ಥವೇ ಸಮಗ್ರವಾದ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ಪುಸ್ತಕದ ಕೊನೆಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಾರಂಭವೆಂದು ಡೆರಿಡಾ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಡೆರಿಡಾ "ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿ"ಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ. "ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿ"ಯಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಶಯವಿದೆ ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿಯಲ್ಲಿರುವ "ಥೀಮ್" ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತದೆ. "ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿ"ಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳು ಯಾಕಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಕುರಿತು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಡೆರಿಡಾ ಓದಿನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ದ್ವಂದ್ವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನಿರಾಕರಿಸಿ ಹೊಸದೊಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯು ಭಾಷೆ; ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸತ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಹಜವಾದ ಅಂತರಾಳದಿಂದ ಮಂಡಿತವಾಗುವ ವಿಚಾರವೆಂಬಂತೆ ಮಂಡಿತವಾಗಿದೆ. ಫುಕೋನ ನಿಲುವು ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಮೌಖಿಕವಾದ ಮಾತು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ದ್ವಿತೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮಾತು ಬರಹ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ ಅದರ ಚಹರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನು ಒಂದು ತರ–ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಬರಹವು ಮಾತಿನ ಸಂವಹನಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು ನಾಲಿಗೆಯ ಹೊರಳುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಬರಹವು ಕೆಟ್ಟದಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾತು ಕೂಡಾ ಕೆಟ್ಟದಾಗಿರಬಹುದು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಲಾರರು. ಒಬ್ಬರು ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಮಾತಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಅನುಭವವೂ ಅದನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕಗೊಳಿಸಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀಕಗಳೇ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ಈ ಮಾತನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಗ್ರಾಮಟಾಲಜಿಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಂಕೇತಗೊಳಿಸಿ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ಯಾರಾ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಚಿತ್ರರೂಪಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವಾಡುವ ಮಾತುಗಳು ಸತ್ಯದ ಹತ್ತಿರವಿರುವಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಬರಹಕ್ಕೆ ಮಾತಿನ ಅನಂತರದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಸ್ಥಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಮಾತಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ: ಅದರ ಅರ್ಥ: ಅದು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರೆಡೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಅದು ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಮಾತು ಸ್ವಾಯತ್ತ; ಸ್ವಂತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದು ಸತ್ಯದ ನಿಕಟವರ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬರಹವು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಬರಹವು ಅದರ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಬಂದು ಅನಂತರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾವಸನ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರಹವು ದ್ವಿಜನ್ಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪೂರಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬರಹವು ರೂಪಕಾಶ್ರಿತವಾದುದು. ಬರಹವು ಮಾತಿನ ರೀತಿಯ ರಚನಾಕ್ರಮುವನ್ನು ಹೊಂದಿದರುವುದಿಲ್ಲ ಪ್ಲೇಟೋ ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸ್ವ–ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಹಾಗೆಯೇ ಒಳ್ಳೆಯ ಬರಹವು ನಿಜದ ಅನುಕರಣೆಯ ಹತ್ತಿರವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಬರವಣಿಗೆಯು "ನಿಜ"ದ ನೆರಳನ್ನು ಮಾತು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಪ್ಲೇಟೋನ ವಾದವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕೇವಲ ಭಾಷೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆಯ ಪುರವಣೆ ಅಥವಾ ಪರಿಶಿಷ್ಟಕ್ಕೆ (Supplement) ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ಪುರವಣಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರಹವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನ ಅನಂತರ ಬರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಇದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಾತು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗುವುದೇ ಬರಹದಲ್ಲಿ. ಬರಹವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದು ಮಾತನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದರ ದ್ಯೋತಕ ಅಥವಾ ಅದು ಸಂವಹನದ ಒಂದು ರೂಪ. ಬರಹವು ವಿಷಯವನ್ನು ಒಂದು ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಡೆರಿಡಾ "ಭಾಷೆಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟತೆ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ.

ಫುಕೋ ಉಳಿದವರು ಹೇಳಿದ ಥರ ಅಂತರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಇದೇ ಪರಿಭಾಷೆ. ಅದು ಅವನ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದ ದ್ಯೋತಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂತರವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಬೇಕಿದ್ದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಫುಕೋ ಹೇಳುವುದು ಅಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅಂತರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇದು ಒಂದೇ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ. ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಭ್ರಾಂತಿಗೂ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಕರುಣಾದ್ರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ ಎಂದು ಪುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕೌಶಲವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಇದೆ ಅಂತರವನ್ನು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. (ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮಾಡ್ನೆಸ್) ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕ್ತನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಇದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳು ಇದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ವಿವಿಧ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಅವನು ಇದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ವಸ್ತು, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ನಾವು ಭಿನ್ನತೆಯೆನ್ನುವ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅವನ ಸಂಕಥನದ ವಾದವೂ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ದಾಟಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ, ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ, ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡಾ ಅಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸಮಾಜವೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಡೆಲ್ಯೂಜೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ

ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮತ್ತು ಲೂಶಿಯನ್ ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಇಬ್ಬರೂ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು ಕಲೆ ಇವುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ; ತಳಹದಿ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಂಜಮಿನ್ 'ಔರ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ.

'ಔರ' ಎಂದರೆ ಮೂಲಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರ. ಇದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆ; ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರಗಳನ್ನು ಒಂದು ಏಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಇವುಗಳು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಇದೆ. ಕುವೆಂಪು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರ ಎದುರು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲವಿತ್ತು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷರು ಇದ್ದರು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನವವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವಿತ್ತು. ಹೊಸ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಕಲಾಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೆಂಜಮಿನ್ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದಿ'ಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕೌಶಲ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಕೌಶಲವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ 'ರಾಜಕಾರಣ'ವೇ ಮುಖ್ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ಮುಖ್ಯವಾದ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೆಂಜಮಿನ್‌ಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತುರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಾತ್ರ – ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ – ಭವಿಷ್ಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯೂ ಕೂಡಾ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕಯುಗವು ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ತಪ್ಪೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ; ವಸ್ತು; ಬದ್ಧತೆಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಸಮಾಜದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಶುದ್ಧ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸಮಾಜದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ: 'ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜೀವನವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕನ್ನಡಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ'. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಸರಳವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ದನಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಅವನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಡಯಲೆಟಿಕಲ್ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದೆ. ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವು ಹಿರಿದಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಿದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದೆಂದರೆ ಮೂಲತಃ ಅದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಏನನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ ಅನ್ನುವುದೂ ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಕೃತಿ ರಚನೆ: ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾತತ್ವ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಚರಿತ್ರೆ, ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಈ ತರಹ ಅನೇಕ ಸಂಮಿಶ್ರ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ತರದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ, ಅನುಭವಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ ಆದರೆ ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಾಜವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ; ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ

ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ತಳಹದಿಯು ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆರ್ಥಿಕ ತಳಹದಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತಿಳಿಸಿದ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಮೇಲು ರಚನೆಯು ಕಾನೂನು, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣೀತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಜನರ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವೈರುಧ್ಯಗಳು, ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸುತ್ತು ಮುತ್ತ ಏನಿದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಅಷ್ಟೇ; ಅದು ಬರಿಯ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ. ಅದು ರಾಜಕಾರಣ, ತಾತ್ವಿಕತೆಯಂಥ ಮೇಲುರಚನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ; ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವ; ಸಮಾಜವು ಇರುವ ರೀತಿ – ಮುಂತಾದವು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದರೆ, ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಅವನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಸಸ್ಯವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ, ಬೆಳಕು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದುದೇನಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿಸರ್ಗ ಬೇರೆ, ಮನುಷ್ಯ ಬೇರೆ ಎಂಬ ವಾದಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ. ಮನುಷ್ಯನೂ ಕೂಡ ಭೌತಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡ ಇದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಡರ್ನೊನ ವಾದಗಳು ಬೇರೆ – ಮನುಷ್ಯ ಪರಕೀಯತೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಕಲೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯು ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ಸೂಚಕವಾಗಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಯು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದುದು. ಅಡರ್ನೊ ಇದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಗುಣವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವೆನ್ನುವುದು ಪಾರ್ಶ್ವನೋಟ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನು ಫುಕೋ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ

ವಾದ. ಮೊದಲು ಅವನಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೊರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನವಾದ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಕರ ಅಥವಾ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಡರ್ನೊ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಪದವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ; ಅಥವಾ ಅದು ಹೊಂದುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪದದ ಸಂವಹನದ ಅರ್ಥವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಪದದ ಸಂವಹನವು ತುಂಬಾ ಸರಳವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಓದುಗರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣ. ಆದುದರಿಂದ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಅಡರ್ನೊ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವು. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದು ಎರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳೆರಡೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬೇರೆ. ಇದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ನಿಯಮವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರು ಭಾಗವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಬರವಣಿಗೆ'ಯೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ 'ಸಂವಹನ' ಮಾಧ್ಯಮ. ಓದು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಒಂದು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ದ್ಯೋತಕ ಮಾತ್ರ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಮಾನಸಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಬೌತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ತಳಹದಿ ರಚನೆಯಾದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮೇಲುರಚನೆ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಥನಕಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪುಕೋನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಬುಡರಚನೆ ಅಥವಾ ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ತಳರಚನೆ (ಬುಡರಚನೆ) ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಬುಡರಚನೆಯು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್‌ವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆ; ಒಂದು ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ತಳರಚನೆ ಅಥವಾ ಬುಡರಚನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳು ಸಾಮಾಜೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ತಳರಚನೆಯು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲುರಚನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ನಡುವೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ತಳರಚನೆಯು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲುರಚನೆಯು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

1. ಆಲೋಚನಾವಿಧಾನ; ಸಂವೇದನೆ; ಭಾವನೆಗಳು; ತಾತ್ವಿಕತೆ; ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು; – ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ; ನೈತಿಕವಾಗಿ; ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ; ತತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಿ; ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಇದರ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ.

2. ಸಮಗ್ರ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಅಂಶಗಳು. ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇವು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಸೂಚಕಗಳು.

3. ಸಮಗ್ರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಘಿಕ ಸೂಚನೆಗಳು – ಇವುಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ; ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗೆ ಬಂದರೆ ಚರ್ಚುಗಳು; ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು; ಮಸೀದಿಗಳು ಇವುಗಳ ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೆಚ್ಚು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವವರು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿರಾಶೆ ಹೊಂದಿದವರು; ಅಸ್ಥಿರತೆಯುಳ್ಳವರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಯಾವ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಮೇಲುರಚನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ತಳರಚನೆ. ಮೇಲುರಚನೆಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲು ರಚನೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಕ್ರಮ, ಕಾನೂನಿಗೆ ತಲೆ ಬಾಗುವುದು; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ತಳರಚನೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅನಂತರ ಇವು ಮೇಲುರಚನೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಮೇಲುರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದವು ಹೇಗೆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕೋಮು ಹಿಂಸೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ವರ್ಗವು ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳು ಸಮಾಜದ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸವನ್ನು ಅತಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ವವೇ ಬೇರೆ, ಕೆಲಸವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದ ಕೆಲಸವು ಇರಲಾರದು. ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ.

ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವಿಮರ್ಶಾ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ–ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತು ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ. ಕಾರಂತರ ಬಗ್ಗೆ ಜಿ.ಎಚ್.ನಾಯಕರು ಬರೆದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದು ಮತ್ತು ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧ ರಾಜಕೀಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ಕಲಾವಿದ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲನಾದವನು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಬೆಂಜಮಿನ್ ಕಲಾವಿದನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಕಲೆಯು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯು ಉತ್ಪಾದಕ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕೂಡಾ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದುದು. ಆದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತು ಬೇರೆ. ಲೇಖಕನ ತಾತ್ತಿಕತೆಯು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಲೇಖಕನ ಜೀವನಾನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಸಾಮಾಜಿಕವರ್ಗ; ಆತನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಲಿಂಗ ಪ್ರಭೇದ, ಧರ್ಮ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮುಂತಾದವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕವಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು, ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತೊಂದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಯಬಹುದು. ಅವನು ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿದು. ಈಗಾಗಲೇ ಬಂದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿದುದನ್ನು ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಬಂದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುವುದಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜೀವನ್ಮುಖಿಯಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಬ್ರೆಕ್ಟನ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒತ್ತು ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮೆಶಿಯರಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ. ಅವನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಏನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮೆಶಿಯರಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವೆಂದರೆ – ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಒಂದು ಮೌನವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದುದು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಮಿಥ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ– ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಸಾವಯವ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಮೆಶಿಯರಿಯ ಪ್ರಕಾರ – ರಚನೆಯು ವಿಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರಂತರತೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯೊಳಗೆ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಪೂರ್ಣವಾದುದನ್ನು

ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ಹೇಳಿದ: ಲೇಖಕ ಸೃಜನಶೀಲನಲ್ಲ. ಅವನು ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ ಕೆಲಸಗಾರ. ನವ್ಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅನುಭವವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಫುಕೋ ರಚನಾವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಮೆಶಿಯರಿ ರಚನಾವಾದಿಗಳಂತೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ "ಮುಕ್ತ ಸಂದೇಶ" ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒಂದು ವರ್ತುಲದೊಳಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲೊಂದು ಸಹಯೋಗ–ವಿದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ – 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯ' ಇವುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವು ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯ–ವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮಾದರಿ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಗರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ರಚನೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ವಾಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೂ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ರಚನೆಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದು ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕತೆಗಳೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದವು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಕೂಡಾ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಭೂತದ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೇರೆಯೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಆಗಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿಕಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ

ಕ್ರಮವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಲಿಸಿದ್ದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್. ಇದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವವರು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಟ್ಟುಕತೆಯೆಂದೋ ಅಥವಾ ಅರ್ಥ ಹೀನವೆಂದೋ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿಯೂ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮೊಂಡುವಾದಕ್ಕೂ ಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಕಥಾನಕವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಹಾಗೆ ನೋಡಬಾರದು ಎನ್ನುವ ವಿವೇಕವು ಅದಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬರವಣಿಗೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ದಾರಿಯೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ವಿವರಣೆ ಎಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಮಗೆ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಳಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದರ್ಶನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಬಾರ್ತ್ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುವುದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ. ಬಾರ್ತ್ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಸರಿಯಾದ ಉಪಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಬರಹವನ್ನು ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅವರಿಗೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಅಳಿಸಲಾಗದ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬರಹವನ್ನು ಅವರು ಆಧಾರವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬರಹವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೀಗೆ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬರಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಜಾಗವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬರಹವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ

ಮಹತ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ಪಾತ್ರವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಬರಹವು ಮೂಲತಃ ಜೀವನದ ಅತ್ಯಂತ ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ದರ್ಶನವೂ ಹೌದು. ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದರ್ಶನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಿತ್ಯಂತರವಾಗುವುದೂ ಸಹಜವೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಅಕ್ಷರವೇ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಫುಕೋ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವಾಗುವುದೂ ಇದೇ ಅಕ್ಷರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಹಾಳೆಯ ಮೇಲಿನ ಕಪ್ಪು ಚಿಹ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಶೂನ್ಯವಾದದ್ದೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಬರಹವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಧಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಬರಹ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಅನಂತರದ ವಾದವೆಂದು ಅನೇಕರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರು ಬರಹವನ್ನು ಒಂದು ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಊಹೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಖಚಿತವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದ. ಮತ್ತು ಅವನು ಅದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಜೀವನವೆಂದರೆ ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಾದದ್ದು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನವು ಎರಡು ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ವಾಸ್ತವವು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾದ ಓದು ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕತೆಯು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದೂ ಕೂಡಾ ಈ ಚಲನೆಯಿಂದ. ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯದು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಜೀವನ ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ವಿವಿಧತೆಯು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಯಾವುದೂ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಲ್ಪನೆ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಗಳಿಂದ ಸಮಾಜವು ರಚನೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಗತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಭೌತಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಲ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆಲವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಕಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತಿಕವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ಭೌತವಾದಿಯಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕಪೋಲ ಕಲ್ಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಮಾದರಿಯ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ರೂಪವಿದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶೈಲಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರದೇಶದ ಮೂಲಕವೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ತರ್ಕ ಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿನ ಗುಂಡು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತರ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಶಯವನ್ನು ನಾವು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಗರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಗರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ಅದು ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ನಗರಗಳು ಶ್ರೀಮಂತರ ವಿಲಾಸಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಬಡವರ ಪರವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ನಿರ್ವಿವಾದದ ಸಂಗತಿ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೂ ಅವರ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಯಾರ ಪರವಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಗರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗೀತ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಂಗೀತದ ಉಪಕರಣವನ್ನು ಕೂಡಾ. 1950 ಮತ್ತು 60ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸಂಗೀತವು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಚಿತ್ರಗೀತೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಉಪಕರಣವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ ಪರಿಕರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳು ಕೂಡಾ ಹೀಗೆಯೇ. ಅಕ್ಷರಗಳು ಹೇಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಡಗಳೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೂ ಈ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏನಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು: ಕಟ್ಟಡಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೂ ಇವೆ. ಆಯ್ಕೆಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮತ್ತು ಆವಶ್ಯಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ

ನಾವು ಓದುಗರು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾದದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಮಿಶೆಲ್ ಫುಕೋ – ರಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ ಆನ್ ಮಾರ್ಕ್ಸಕೊಲೊಂಬಿಯಾ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ಸ)

ಅವಕಾಶ

ಈ ಅಸಾಂಗತ್ಯವನ್ನು ರಚನೋತ್ತರವಾದ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕವನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತರುವಂತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ನಿಯಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಕೆಲವು ಸಂಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಹೇಳದೆ ಉಳಿದಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಮೌನದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಇರುವುದು ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲರೂಪ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರ. ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಫುಕೋ ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಟವಿಸ್ಟಾಕ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್)

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಸತ್ಯದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವೂ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವವನ್ನು ಈಗಲ್ಟನ್ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಅವನು ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿಜವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಅಕ್ಷೇಪವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವರು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರಣ ಮತ್ತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡದೆ ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಕೆಲವು ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ಟೆರಿಈಗಲ್ಟನ್ ವಾದ. (ಅದೇ) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು

ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಬರೀ ವರ್ತಮಾನವು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಭೂತದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಭೂತಕಾಲ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಕಾಲ, ಆಧುನಿಕತಾವದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಿರಂತರ ಮತ್ತೆ ಕೇಂದ್ರ ಎರಡೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಅದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ, ಅದು ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿ ಅದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಏಕಾಂತವಾದಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಬರಹಗಳ ನಡುವೆ ಅದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅದು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಫುಕೋನಿಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಣವಾದವೂ ಒಂದು. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ ಹ್ಯೂಂ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿವಾಗ ಎರಡು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅನನ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಯೋಚಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳ ಇರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ನಾವು ಒಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಂತೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕಗೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಗ್ರತೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಹ್ಯೂಂ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಏನಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಒಂದು ಅಲಿಖಿತವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ವಾದವೆಂದರೆ "ಏ" ಎನ್ನುವವನು "ಬಿ" ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬಿಯು ಏ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ನಡವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏ ಮತ್ತು ಬಿ ಎನ್ನುವವರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯಾದರೂ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಆಲೋಚಿಸವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು

ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶಗಳು ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲು ಇದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವವನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ದೇವರು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಗಿವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹ್ಯೂಂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ತರ ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದೇವರು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತವೆ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ನಮಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನು ನಮಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಏಕೈಕ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಆತ್ಮಶುದ್ಧಿ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತೀರ್ಮಾನವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ಥರ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಬಂಧನವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವುದು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಶಕ್ತಿ. ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಂತಿರುವುದು ಕಾರಣದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ. ವಸ್ತು, ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಇದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ಯವು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದು ತರ್ಕವನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ದೇಹಕ್ಕೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಚನೆ. ಒಬ್ಬ ರೋಗಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅವನ ದೇಹವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಅವಕಾಶ. ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ರೋಗದಿಂದ ಸಾಯುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದಕ್ಕು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಕೂಡಾ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಲ್ಲೆವು. ಅದು ದೃಶ್ಯಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಆದರೆ ಅವಕಾಶದ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಜೋಡಣೆ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರೀವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಕಾಂಟ್ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಭಿರುಚಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಲೆಯು ಕಲೆಯೂ ಹೌದು ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಕಲೆಯನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಸುಂದರವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಉನ್ನತವಾದ ನಿಯಮವೂ ಇದೆ. ಅದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಅಮೂರ್ತವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯ, ಅದರ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅದು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಗೆ ಇರುವ ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಂವೇದನೆಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ನಾವು ನೀಡುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ರೂಪಕದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. (ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯೂ ಆಯಿತು.)

ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ಗುಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗವು ತನ್ನದಾದ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಸ್ಯವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ, ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗ ಮುಂತಾದ ಮಾದರಿಗಳು ನಮಗೆ ಸಹಜವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮವೂ ಇದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪಗಳೂ ಕೂಡಾ ಆಗಿವೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದ್ಧೇಶಿತ ಮತ್ತು ಉದ್ಧೇಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನೇ ನಮ್ಮ ಸುಖವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೂ ಅದು ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ಸುಖವು ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಗುರಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಿಂದ ಸುಖವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಮಾತಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಖುಶಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮನಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ

ಸೌಂದರ್ಯವು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವುದು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ಪಕ್ಷಪಾತದ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದು ನಮಗೆ ಖುಷಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಭಿರುಚಿಯು ಕೂಡಾ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಿಕತೆ. ನಿಸರ್ಗವು ಸುಂದರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದ ಚಿತ್ರದಂತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ ಆದರೆ ಇವರಡೂ ಮನಸ್ಸಿನದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು.

ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಒದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎರಡು ಥರ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ಗಣಿತದ ಮಾದರಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಪದಾರ್ಥಶಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ. ಗಣಿತದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಬಲ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಸ್ತಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥಶಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸೀಮಾತೀತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳೇ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಅಂದರೆ ಭವ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಒಳನೋಟವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ದೇವರು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮತ್ತು ನಾವು ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಯತಿವಾದಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದುಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೇ ಹೊರತು ದೇವರ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಬಿಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವು ನಿಸರ್ಗದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗದ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಗ್ರವೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿಯಮವು ಇದೆ. ಅದು ಧರ್ಮವಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವು ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ನಿಸರ್ಗವು ಆಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೀರುವುದು ಕಷ್ಟ. ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಯಕೆಯು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನ್ನು ಬಯಸುವುದು ನಿಸರ್ಗದತ್ತವಾದದ್ದು. ಧಾರ್ಮಿಕರು ಇದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಕಾಂಟ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು

ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಕಥನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗುಣ ಮತ್ತು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕಾಂಟ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದಿ ಖುಶಿಯಾಯಿತು ಅಥವಾ ಖುಶಿಯು ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ ಅಥವಾ ಬರೀ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕದೆ ಹೋದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನು ಹಾಗೆ ಆಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಭೌತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವದು ಅದರಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಗೊತ್ತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಗಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅನುಭವದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಸ್ವಂತದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದರೆ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ತರಹ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವಲಂಬಿತರು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರರು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಂಧನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರೂ ಆಗುವುದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಸುಖವನ್ನು ಮತ್ತು ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ನಿಯಮವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. (ದಿ ಎಕಾನಿಮಿಕ್ ಅಂಡ್ ಫಿಲಾಸಫಿಕಲ್ ಮ್ಯಾನುಸ್ಕ್ರಪ್ಟ್ 1974 ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಹೆಗೆಲ್ಸ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಇನ್ ಜನರಲ್) ಫುಕೋ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಕಾಶದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಅವಕಾಶವನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ನಮಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯು ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಮಾನದಂಡವು ಬದಲಾಯಿತು. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಶುರುವಾದವು. ಅವಕಾಶದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೂ ಹೌದು. ಅವಕಾಶವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ನಗರಗಳ ಅವಕಾಶಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಅವಕಾಶಗಳ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಅಪಾರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೆಗೆಲ್ ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನು ಸ್ವಂತವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ಸಾರ ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೆಗೆಲ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಆಲೌಕಿಕವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷಣ, ಸ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿಗಳು ಮತ್ತು ಮೂಗು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಅವನ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನು ಪ್ರಾಣಿಯಂತೆ ಇರುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. (ಅದೇ) ಸ್ವಂತವು ತನ್ನಿಂದ ತಾನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂತಹುದು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಉಂಟಾಗುವುದು ಧರ್ಮದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮೂಹದ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ನಮಗೆ ನಿರೂಪಿಸಿಲ್ಲ.

ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಹಾಗೂ ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಆಗುವಿಕಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಏಕ ಮುಖವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತವಾದವು ಬರೀ ಒಂದು ದ್ರುವೀಕರಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಧ್ರುವೀಕರಣವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ನಾವು ಬದುಕುವ ನಮ್ಮ ನಿಜಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಯೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡವೂ ಆಗಿದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳು ಹಾಗೂ ಯಾವ ಬಯಕೆಯು ಕಾರ್ಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಪಡೆಯುವ ಸಂತೋಷವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಗಾತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಒದಗುವ ಖುಶಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟುಕತೆ ಎಂದೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪುರಾಣವೆಂದೋ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ಅದನ್ನು

ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ಸುಖವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಇಂದ್ರಿಯ) ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಹೆಟ್ರೆರೂಪಿಯೊ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ದೈಹಿಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಯುಟೋಪಿಯಾ ಮತ್ತು ಹೆಟ್ರೊಪಿಯಾಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಟ್ರೊಪಿಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ, ಅವಕಾಶದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಾಮಾಜಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಕಾಶವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಮತ್ತೊಂದು ಅವಕಾಶದ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದು ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಅವಕಾಶವೂ ಹೌದು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಕಾಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಮಿಲೊಜೆ ಗ್ರಬಿನ್, ಬಹುವಾಯು ನಿರ್ವ ಸಿಡಿ – ಫುಕೋ ಎಂಡ ಸ್ವೆಸಿ (ಲೇಖನ)

ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ

ಸಾರ್ತ್ರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹಾಗೂ ಇಂದ್ರಿಯಗೋಚರ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೇ ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಾರ್ತ್ರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಭರವಸೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕು–ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೇ ಕಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೇ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾದ್ದು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಅದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಕಲೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬರವಣಿಗೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ವಿಮಾನಯಾನವಿದ್ದ ಹಾಗೆ. ಕೆಲವರಿಗೆ ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಘೋರ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರಿಗೂ ಬರೆಯಲು ಅವರದೇ ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಬರವಣಿಗೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಯುದ್ಧವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕರು(ಲೇಖಕರು) ನಿಜವಾದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲಾರದೆ ಬರವಣಿಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ನಿಜ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಏಕಮುಖವಾದುದಲ್ಲ ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾರ್ತ್ "ಬಹುವಿಧದ ಸಂಬಂಧ"ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳು ಕೂಡಾ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾರವು. ಕಲೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಸಕ್ತಿ. ನಾವೆಲ್ಲಾ ಕಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ

ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ. ಕಲೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ದ್ಯೋತಕವೂ ಹೌದು. ಕಲೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಅನುಭವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳು ಇದ್ದಂತೆ. ಆದರೆ ಅವು ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವುದು ಭಾಷೆ, ಉದ್ದೇಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಂದ ಕಲೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬರಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ, ಮಾತು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಏಕಕೇಂದ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ನೀತಿಯು ಭಿನ್ನವಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಆಯ್ಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ.

ಇದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಗಾತಿ ಮತ್ತು ಅವರ ಸುಖಗಳನ್ನು ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅನೇಕವು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟುಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಧನಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಧ್ವನಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಇವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕಾರಣಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗವೂ ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ಅನೇಕರು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಗರು, ತಮಿಳರು, ರೋಮನ್ನರು, ಇತ್ಯಾದಿ ಕರೆಯುವಾಗ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ್ದು ಇದು. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ಎಂದು ಹೇಳಿತು ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇಂಗ್ಲೆಂಡನಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಇದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಇದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂದವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ರೂಪಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ಸಂಬಂದಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಮಾತುಕತೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿದ್ದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿವೆ. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕೂಡಾ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಶಿಸ್ತು, ಬಯೋ ಪವರ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು. ಅದು ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯವು ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೇ ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಿನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬರೀ ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬದಲಾಗಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಫ್ರಾಂಕ್‌ಫರ್ಟ್ ಲೇಖಕರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಬರೀ ನೋಟವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಧ್ವನಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಾರಭೂತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ಗುರುತಿಸುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ತಪ್ಪಾಗಿ ನಾವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಿನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮುಖವಾಡವು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನೋಡವಾಗಲೇ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಿನಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ಬಿಂಬಿತವೂ ಆಯಿತು. ಅವರು ತಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಸಿನಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕರು ಇನ್ನು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ಪ್ರಯೋಜನವೇ ಇಲ್ಲ, ನಾನು ನೋಡುವಷ್ಟು ನೋಡಿದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದವರು ಇನ್ನು ಏನೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಉಳಿದವರಿಗೆ

ತಾನು ಬಹಳ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಇನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವರು ಒಂದು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಿನಿಕರು ವಿರೋಧಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಿನಿಕತೆಯು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಕ್ಲೈಬ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಅಲ್ಲ.

ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಡರ್ನೊ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸತ್ಯದ ಪರವಾಗಿರುವ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ನಾವು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದ್ದರೆ ಆಗ ಭ್ರಮೆಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಸಿನಿಕರು ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಣವು ಯಾವುದು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯಗಳು ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ನಿಜದ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಣವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೆಸೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಗಳು ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಶ ಮತ್ತು ಹಣವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೋಡಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ದೇಶದ ಅಧಿಕಾರಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮವು ಹೇಗೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಳೆಯ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ದೇವರು ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಟ್ಟವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬಾಹ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ವಾರಸುದಾರರು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಳಿಸಿಕೊಂಡವರು ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಚೋಮನಂಥವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನಸಿಕವಾದ್ದು. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ದೇಹವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು, ವಾಸ್ತವ, ಭಾವನೆಗಳು, ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಲೈಂಗಿಕಕಾಮನೆಗಳು

ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು

ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಯಕೆ, ಆಲೋಚನೆ, ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸಿಲ್ಲ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಚಟುವಟಿಕೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಎರಡೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕೇಡು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಅದನ್ನು ಪಾಪ–ಪುಣ್ಯದ ಪರಿಧಿಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ತವಾದ ನಿಲುವು ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆದಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ಚರ್ಚೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರ. ಕಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸೆನ್ಸಾರ್‌ಶಿಪ್ ಇದೆ. ಸರಕಾರವು ಹೇಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅವರ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆಯೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬಂದಿವೆ. (Foucault, 1978, The History of sexlality vol.I parthean books Newyork)

ನಿರ್ಣಾಯಕ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕಾಮ

ಆಧುನಿಕ ಯುಗವು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಒಂದು ಎಳೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಪುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಬರೀ ಸಂಕೇತವೆಂದು ನಾವು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ

ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಧವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಈ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಡೇನಿಯಲ್ ಡನೆಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಹಕ್ಕಿಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಥರ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಾವು ಹಕ್ಕಿಗಳ ಥರ ಇಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ನಾವು ಪ್ರಾಣಿಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬಟ್ಟೆಗಳು, ವಸತಿ ಹಾಗೂ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿವೆ. ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಳಚಿದರೆ ನಾವು ತುಂಬಾ ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಮಂಗಗಳೇ ಆಗಿದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಥನಗಳೇ. ನಾವು ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ನಾವು ಮೀರಿ ಕೃತ್ರಿಮವಾದ್ದನ್ನು ಧರಿಸಿ–ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಸಹಜತೆಯಿಂದ ಸಂಕೇತದ ಕಡೆಗೆ ಇದು ಹೇಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರಾದ ನಾವು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಮಾತ್ರ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆವೋ ಆಗ ನಮಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡವು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಬ್ಬ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಪ್ರಾಣಿ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯು ಇದೆ.

ದೇಹ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಹಾಗೂ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು

ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಉದ್ದಿಮೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನದ ರೂಪವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ದೇಹವೂ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ. ಅದಕ್ಕೆ ಲಾಭ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವೂ ಮಾತ್ರವೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ವೇತನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅಧಿಕಾರದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾದವು. ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿತು. ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿದ್ದ ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾದವು.

ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಬಳಸವುದು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದಂತೆ ಬರೀ ಲಾಭಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಈ ದೆಸೆಯಿಂದ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಈಗ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಕುರಿತಾದ ಜಾಗತಿಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳು ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನೋಡಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಇವೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಈಗ ಯಾವೆಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸತ್ಯವನ್ನೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇದೆ. ಇದರ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅನೇಕರು ಮಾತನಾಡಲಾಗದ ವಿಷಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೌನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗುಟ್ಟುಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿಷೇಧಿತವಾದ ವಿಷಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ಸಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ವರೆಗೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಧೋರಣೆಗಳು ಇದ್ದವು. ಅನಂತರ ಧೋರಣೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಂತೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಹಿತೆಯು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ. ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಹೆಸರಲ್ಲಿಯೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಭಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ. ಮಕ್ಕಳು ದೇಹವನ್ನು ತೋರಿಸಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ದೇಹವನ್ನು ತೋರಿಸಲಾರೆವು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಮಾಜದ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅವರನ್ನು ಮನೆಯ ಕಸ್ಪಡಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಧೋರಣೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಒಂದು ಗುಟ್ಟಿನ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇರುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿಯಮದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯು ಇದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕರು ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದೇ ಒಂದು ಅಪರಾಧವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಾಚಿಕೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಅರಿವು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ನಿಲುವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತಡೆ ಹಿಡಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ತಡೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಯನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಕುರಿತು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವ ಥರ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ದಾಂಪತ್ಯದೊಳಗಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೈತಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಷೇಧವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧವು ಬಂದು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಬರುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವಾದ ನಿಷೇಧ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳೂ ಬೇರೆಯಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಹೊಸದಾಗಿ ಈಗ ಲೈಂಗಿಕ ಸುರಕ್ಷೆ ಬಂದವು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ವಿಧಾನಗಳೂ ಇವೆ. ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಪಾಲಕರಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದೂರವಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥರು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತನ್ನು ಅವರು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿದರು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ನಿಷೇಧಿತವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅದು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಸುಖವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಮದುವೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು. ಇದು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು.

ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ

ಲೈಂಗಿಕ ಪರಿಜ್ಞಾನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಉಳಿದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಂತೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವೂ ಜೀವಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀವಿಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದು ಪವಾಡವೂ ಅಲ್ಲ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಶ್ವತ್ಥ ಮರವು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಗರ್ಭವನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜನನ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಜನರು ಅವರ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು ಸರಕಾರ ಹೊಣೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸರಕಾರವು ಮದುವೆಯ ವಯಸ್ಸನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅವಳ ಆರೋಗ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಸಣ್ಣ ವಯಸ್ಸಿನ ಹೆಣ್ಣು ಗರ್ಭವನ್ನು ಧರಿಸಿದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಆಗುವ ತೊಂದರೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ಅನಾರೋಗ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಸರಕಾರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ನಡತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮದುವೆ-ಯೆನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಹಾಗೂ ಕುಟುಂಬದ ರಚನೆಗೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಮದುವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಿಲನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ಮದುವೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಮದುವೆಯಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಫೋಟವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಹಸಿವು, ಬಡತನ ಮತ್ತು ನಿರುದ್ಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದಾಂಪತ್ಯವನ್ನು ಅನೇಕವು ಒಡಿತದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕೂಡಾ ದಾಂಪತ್ಯದ ನಿಯಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಗಾತಿಯ ನಡುವೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ರಚನೆಯೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಲೈಂಗಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ

ಆಗಿದೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾಷಿಕ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ತಂದೆ ಮತ್ತು ಮಗನ ಸಂಬಂಧ, ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಗನ ಸಂಬಂಧ, ತಂದೆ ಮತ್ತು ಮಗಳ ಸಂಬಂಧ, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮತ್ತು ಮೇಷ್ಟ್ರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಭಾಷಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಭಾಷೆಗೂ ನಡುವೆ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯಂತೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಶಿಸ್ತಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಅದರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಕೆಲವು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಅನೈತಿಕತೆಗೆ ಕೆಲವು ಶಿಕ್ಷೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಬಯಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನಾ

ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಯಕೆಗಳು ಇವೆ. ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯು ಈಡೇರದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕೇವಲ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಕರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ನೀಡುವ ಪ್ರಚೋದನೆಯು ಒಂದೇ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಬಯಕೆಗೆ ಮತ್ತು ನೀತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.. ಅದು ನಮಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಹಸ್ತ ಮೈಥುನ, ಸಲಿಂಗ ರತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅದು ಒಂದು ರೋಗವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದು ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದೇ ಪರಂಪರೆಯು ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. (ಫುಕೋ – ಪುಕೋ ರೀಡರ್ – 1984 ಪಂಥೋನ್ ಬುಕ್ಸ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಪುಟ 62) ಮತ್ತೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವು ನಡೆಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಳಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಏನು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತೋ ಅದಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಬಯಕೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಫುಕೋ ರೀಡರ್ 1984 ಪಂಥೋನ್ ಬುಕ್ಸ್ ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಪುಟ 72) ಆದರೆ ಬದಲಾದ

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಲುವಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಎನ್ನುವುದು ತಾಂತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ತರ್ಕದ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಬಯಕೆಗಳು ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಗೆ ಹಿಪ್ನೋಟಿಕ್ ಥೆರಪಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆಗಳು ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಬಯಕೆಯು ನಮ್ಮ ಹೃದಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದೇ ವಿನಃ ಸಂವಿಧಾನವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ನೈತಿಕವಾದ ತೀರ್ಮಾನಗಳೇ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಒಂದು ವೇಳೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಅಡ್ಡ ಬಂದರೆ ಆಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ನೈತಿಕವಾದ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅದ್ಭುತವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸಲು ಯಾವುದೇ ದೇವರು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನಮ್ಮ ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನೀತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ನೀತಿಯು ಯಾವುದೇ ಬಯಕೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಸುಖವನ್ನು ಒಂದು ತತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಬಯಕೆಯು ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂತೋಷದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂತೋಷ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವೆಂದು

ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೀಪನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೀಪನವು ಆಗದೆ ಹೋದರೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಜನರು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬರುತ್ತಿರುವ ಬಯಕೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದು ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ನಮಗೆ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಬಿಸಾಕುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಸುಖ ಅಥವಾ ಖುಶಿ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸುಖವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಖುಶಿಯ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಖುಶಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (ಕಾಂಟ್ 1987 ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಜಜ್ಮೆಂಟ್ ಪುಟ 84 ಹಾಕೆಟ್ ಪಬ್ಲಿಶಿಂಗ್ ಕಂಪೆನಿ ಕಾಂಬ್ರಿಜ್) ಆದರೆ ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಧೋರಣೆಗೂ ನಮ್ಮ ಆನಂದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆನಂದ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೇ ಒಂದು ಆನಂದವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ಅವನು ಚರ್ಚೆಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಹಣ

1. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿ

ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇತ್ತು. ಸಹಜ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಗ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹದಿನೇಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಎಕಾನಮಿ ಎಂದರೆ ಸಂಪತ್ತು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿತು.

2. ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್

ಫುಕೋ ಪ್ರಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಪುಸ್ತಕ, ಲೆಸ್ ಮೋಟ್ಸ್ ಎಟ್ ಲೆಸ್ ಚೋಸ್ (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ಗೆ ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.), ಅನೇಕ ವಿಧಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬೆಸ ಪ್ರಕ್ಷೇಪಣವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆ, "ಆನ್

ಅರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ದಿ ಹ್ಯೂಮನ್ ಸೈನ್ಸಸ್", ಮನೋವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕ್ಲಿನಿಕಲ್ ಮೆಡಿಸಿನ್‌ನ ಹಿಂದಿನ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಇತಿಹಾಸಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರದಂತಹ ಇತರ ಆಧುನಿಕ ವಿಭಾಗಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆಧುನಿಕ ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಮುಂಚಿನ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಯುಗದ ವಿವಿಧ "ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಭಾಗ"ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿವರವಿದೆ. ಆದರೆ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮ್ಯಾಡ್ನೆಸ್ ಅಥವಾ ದಿ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ದಿ ಕ್ಲಿನಿಕ್ನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಡಿಮೆ ಅಥವಾ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ನವೋದಯದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವೇನು ಮತ್ತು ಈ ಅರ್ಥ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಯಿತು ಎಂಬುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಫೌಕಾಲ್ಟ್ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅವನ ಖಾತೆಯ ಹೃದಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯದ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತೇವೆ, ಅಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಫೌಕಾಲ್ಟ್ ಅವರ ನೇರ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

13

ಹಣ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿ

ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಹಣವೂ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸಂಪತ್ತು. ಅದು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತ ಅದರ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜದ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಣಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪವಾಡವಲ್ಲ. ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಖರೀದಿ ಮಾಡುವಾಗ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಆದರೆ ಬರೀ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಖರೀದಿ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಹಣವನ್ನು ಬಳಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಖರೀದಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಲೆಯೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹಣಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಣವೂ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಂತರ್‍ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಹಣವಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನೇ ಆಗಲಿ ಅದು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ನಿಗದಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ.

ಸಂಪತ್ತು

ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬೆಲೆಯ ನಡುವೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸಣ್ಣ ಸಂದೇಹಗಳಿದ್ದವು (ಪುಕೋ, 1970, ಪು. 160). ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಧನಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥ ಕೂಡಾ ಬಂತು. ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಸಂವಾದಿ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಣವಿದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯಿತು (ಅದೇ, ಪು. 167). ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಹಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ತುರಿಯಾವಸ್ಥೆ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಮೌಲ್ಯ ಬಂದಿತು (ಅದೇ, ಪು. 167). ಆದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆ, ಹಣದ ವಿನಿಯೋಗ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಲಾಭದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಹಣ, ದುಡಿಮೆ, ಶ್ರಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾವ ದುಡಿಮೆಗೆ ಯಾವ ಕೂಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರೀ ದುಡ್ಡು ಮತ್ತು ಕೂಲಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಲಾಭ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಉಳಿತಾಯ ಅಥವಾ ಮಿಗುತಾಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲಾಭ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಈಗ ಸುಳ್ಳು ಕೇಂದ್ರಿತ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ನಮ್ಮ ಆಸ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ನೀತಿ, ಕಾನೂನು, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

14

ವಿನಿಮಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಹಣದ ವಿನಿಮಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ಹಣದ ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಹಾಕಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವಲ್ಲ: ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಿನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಹಣ ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯದ ನಿರ್ಧಾರವು ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವೇನು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ

ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಣ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತು, ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಂದೇಹವು ಇದ್ದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬಂದಿತು. ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ತಿರುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಗುಣವು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯ, ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ

ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಪ್ರಾರಂಭವಾದ್ದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಇಷ್ಟು ಆಗುವಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಣವು ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ವಹಿವಾಟು ಎನ್ನುವುದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದೇ ಇರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಕರಣದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಫುಕೋ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಆಲೋಚನಗೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಯಾವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅದಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಹೂವಿನ ಮೊಗ್ಗನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ದಿನ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮರುದಿನ ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಅಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಅದು ನಿನ್ನೆ ಇತ್ತು ನಿನ್ನೆ ಇದ್ದದ್ದು ಇಂದು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದೇ ಹೂವಿನ ಪರಾಗ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಕಾಯಿ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಸಣ್ಣ ಮೊಗ್ಗು ಇದ್ದು ಹೂ ಆಗಿ ಅನಂತರ ಅದು ಕಾಯಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದೇ ನಾವು ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯದ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇನ್ನೊಂದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಏನು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದರಿಂದ ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಕ್ಸೆಂಟಿಶಿಯಾ ಅಂದರೆ ಹಾಜರಾದ್ದು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ಭೌತಿಕವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಹಾಜರಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಹೂವಿನ ಸಾರ ರೂಪವೇ ಕಾಯಿ. ನಾವು ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿಕೊಂಡು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾರ ರೂಪವು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಆಗುತ್ತದೆ

ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಬದುಕುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಹೀಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದರ್ಶನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವು ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ನಮಗೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎಂದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು ಇದರ ಸಾರದಿಂದ. ಯಾವುದರಿಂದ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಅರ್ಥವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ಕಾಲವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾಲಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಯೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಕುರಿತು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ. ಹೊರ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಒಳಗಿನದು ಎನ್ನುವುದು ಆಗುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ. ಆಲೋಚನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಉದ್ದೇಶಿತವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಅದರದೇ ಆದ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇರುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸೂಚನೆಗಳೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದರೆ ಅವನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವಾದದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಉಂಟಾದವು. ಅನೇಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಉಂಟಾದ ಅನೇಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಆಯಿತು. ಅವರು ನವೀನತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ವರವು ಬಂದಾಗ ಚಳಿಯಾಗುವುದು ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಅದರಂತೆ ಮನಸ್ಸು ಗಲಿಬಿಲಿಯಾಗುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಗಲಿಬಿಲಿಯಾದಾಗ ನಾವು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿಭಾಯಿಸಲಾರೆವು. ಯಾವುದು ಹಾಜರಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳಿದ. ಲಕ್ಷಣವನ್ನು

ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರದೋ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರಂಶ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಲಕ್ಷಣಗಳು ನಮಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ಮೈ ಬಿಸಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಚಹರೆ. ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದುವೇ ಸ್ವಯಂ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶ. ಮತ್ತೊಂದು ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗೆ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಚಲನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಆಗುವುದು ಅಂದ್ರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗುವಿಕೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮನಸು ಆಗುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೀವವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಏನೂ ಆಗಲಾರವು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನವೇ ಹಾಗೆ ಅದು ಆಗುವುದು. ಹುಟ್ಟಿದ ತಕ್ಷಣ ನಾವು ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಬೆಳೆಯತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ನಾವು ಅರಿವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಆಗುವುದು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ : ಕೆಲವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಗ ತಾನೇ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೂ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅಳುತ್ತದೆ. ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ಅದು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅರಿವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ತಾನು ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯರು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೂಲಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಹೊರಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರಿವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾತು ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅವರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಎರಡು ರೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ : ಒಂದು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಅವನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು.

ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದಲ್ಲ ಆದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ಮುಖವು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗಗಳೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೈತಿಕತೆ ಅಥವಾ ಅನೈತಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು ಆದರೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ಅದರ ಉದಾರವಾದಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಉದಾರವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕರುಣೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸದರೆ ಹೊರತು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮುಕ್ತ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದ್ದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕೇವಲ ಭಾವುಕವಾಗಿ ನೋಡಿದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀತಿಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದ್ದಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ನೋಡದೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದ ಕಾಂಟ್ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾರಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸುಮ್ಮನೆ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದೆ ಬಂದಿತು. ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಅಂತರಗಳು ಶುರುವಾದವು. ಅದರ ಅನಂತರವೇ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಗಳು ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದವು. ವಿವಿಧ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕಾಣಿಸಿದವು. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ, ಜೈಲುಗಳು, ವೈದ್ಯಕೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬಂದವು.

ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಇವುಗಳು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯ ಪ್ರಭಾವವೂ ಹೌದು. ತರಬೇತಿ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಸ್ವ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇಳಿತು. ಸ್ವಯಂನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಸ್ವ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ವಿಷಯವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಎಂದರೆ ಅದು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಹೌದು.

ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅನೇಕವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬರಹ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕನು ಒಂದು ಸಮಾನವಾದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಂಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ರಾಜಕಾರಣ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೇರನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಇತಿಹಾಸವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಯಾವಾಗ ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಓದಿನ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದುವುದೂ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕಾಫ್ಕನ ದಿ ಟ್ರಯಲ್ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾತು ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಂಬಿದರೆ ಸಾಕು. ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಂಬಿಕೆಯೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕುಸಿಯುತ್ತದೆ.

ಹದಿನೆಂಟು ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮತೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆ, ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ, ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸನಾತನತೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಾದವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಯಿತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಗ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಆಧುನಿಕ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲ ಒಂದು ಕೈಗಾರಿಕೆಯ ರೂಪವು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಹೊಸದಾದ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದ್ದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಹೊಸಾತಾಗಿದ್ದವು. ಇದರ ಜತೆಗೆ ಆಗ ಕಾನೂನುಗಳು ಕೂಡಾ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿತು. ಹೇಗೆ ಹೊಸತು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಎನ್ನುವುದರ ದ್ವಂದ್ವವು ಕಾಣಿಸಿತು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಧ್ರುವ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಇದ್ದಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಕಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೋಮಿ.ಕೆ.ಬಾಬಾ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಹೋಮಿ.ಕೆ.ಬಾಬಾ 1994 ಲೊಕೇಶನ್ ಆಫ್ ಕಲ್ಚರ್ ರೂತ್ಲೆಜ್ 19) ಆಧುನಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರು ತಾವು ಕೇವಲ ಬರಹಗಾರರು ಅಲ್ಲ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ನಾವು ಹೋರಾಟಗಾರರು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿ-ರುವುದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲುಪಿದಾಗ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವ ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು

ಅವನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಎರಡು ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳು ಏನು ನಡೆದವೋ ಅವು ಜಗತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾರಂತರೂ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲಿಸಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳು ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ನೊಸ್ಟಾಲಿಜಿಯಾ ಕೂಡಾ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಳೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೊ ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಉದಾರವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತವೂ ಆಯಿತು. ಸಮಾನತೆ, ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು, ಮಾನವೀಯತೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅವುಗಳ ಮುಕ್ತತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದವು. ಇದು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಭೇದವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. 1970ರ ಅನಂತರ ಯಾವುದು ಬೆಳೆದು ಬಂತೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಹಿಂದೆ ನಡೆದುದು ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂದು ಆಯಿತು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ವೀಡಿಯೋದಲ್ಲಿ ಟಿವಿಗಳಲ್ಲಿ, ಸಿನಿಮಾಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಂತ್ರಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ವೀಡಿಯೋಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಗಿತ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲವೂ ಒಂದು ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ವಿಡೀಯೋಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗುಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವೀಡಿಯೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಗುಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸತನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗುರುತು ಮತ್ತು ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ವೀಡಿಯೋಗಳು ಬೇರೆ ಥರಪಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕತೆಯು ಇರಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಗತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತದೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಿನಿಮಾಗಳು ಈ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಾವು ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಸಿನಿಮಾದ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಸಂಗೀತದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ

ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಹಳೆಯದನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಾ ಕುಳಿತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನ ತುಣುಕುಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ: ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವ ಕೆಲವು ಭಾವಚಿತ್ರಗಳು ಮನೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಅನಂತರ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆಯಾದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಸ್ಟಾಕ್ ಎಕ್ಸ್‌ಚೇಂಜಿನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ನಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಗಲಿಯಿರುವುದು ಮಾತುಕತೆಗೆ. ಅದು ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅಡುಗೆಯ ಮನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಗಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೋಗಿ ಅದು ಒಂದು ಕೊಠಡಿಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಳಿಗೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂಗಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗಡಿಗಳೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯು ತಿರುವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಗುಮಾಸ್ತರು ಬಂದರು. ಅವರು ಲೆಕ್ಕ ಪತ್ರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಗುಮಾಸ್ತರಿಗೆ ಅವರ ಋಣವು ಇತ್ತು.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಸುರಕ್ಷಿತನು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತು. (ಮಾಕ್ಸ್ ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಅಂಡ್ ಥಿಯೊಡರ್ ಡಬ್ಲ್ಯು ಅಡರ್ನೊ 1972 ಡಯಲಿಕ್ಟಲ್ ಎನ್ ಲೈಟನ್ ಮೆಂಟ್ ಸೀಬರಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪು23) ಯಾವುದು ಅಂತಿಮವಾದ ಮತ್ತು ಸರ್ವೋಚ್ಚವಾದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸಮಾವಾದಿಯಾದ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಗಳು ನಡೆದವು. ಎಲ್ಲಾ ಸೈದ್ಧಾಂತಿವಾದ ನಿಲುವುಗಳು ಕೊನೆಗೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುವು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಹಾಜರಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಹಾಜರಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಸಮಸ್ಯೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೇಡು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಕೇಡು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾನೂನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದು ನಾಗರಿಕರ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಥರವಾದರೆ ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್‌ನಂತಹವರು ಸತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳಿದರು. ಅವನಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತಾಗಿ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಅವನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ತನ್ನ ವಾದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನಾಗಿಸಿದ. ಇವುಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಯಾವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದವು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಮಾತ್ರವೇ ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತು ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್‌ನ ವಾದ. ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಯಾವ ಕಾರಣವು ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ

ಹಣ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯ

ಹಣವು ನಮಗೆ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ಹಣದ ವಿನಿಮಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಣವು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಫುಕೋ ಹಣ ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯದ ಕುರಿತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಹಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹಣವನ್ನು ಸೂಚನೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಯಾರು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಣವನ್ನು ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಹಣವು ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸೂಚನೆಯಾಗಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಗುಣವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಹಣವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಬಂಡವಾಳವಾದಿಯು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದಿಯು ನಮಗೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣವು ನಮಗೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಣ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಣವು ರಾಜಕೀಯವಾದ

ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಬಂಧನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಆಮಿಶವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಟವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೀಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಮೊದಲೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಹಣವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೊಲೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಣವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಆಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಣವು ನಮಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಂಶವೂ ಹೌದು. ಹಣ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕ ವಿನಿಮಯಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

ಹಣಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟ ಗುಣ ಎರಡೂ ಇವೆ. ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅದು ಕಾರಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಖಾಲಿಯಾಗಿರುವ ಒಂದು ಜಾಗವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಾವು ಬಂದು ನಿಂತಿರುವುದು ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಅದನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಅರಿವು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯು ಹೇಗೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಗತ್ತು ಬದಲಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಬದಲಾವಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಮಾರುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯು ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ (ಫುಕೋ– ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸ

ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಮಾಪನವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ವಿನಿಮಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಹಣದ ವಿನಿಮಯವಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ಹಣದ ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಹಾಕಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಣವೆಂದರೆ ಅದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವಲ್ಲ : ಅದಕ್ಕೊಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಆಗಿನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಹಣ ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದರೆ, ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಮೌಲ್ಯದ ನಿರ್ಧಾರವು ಪರ್ಯಾಯವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಸ್ತುವಿನ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯವೇನು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಕೃತಕವಾದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇವೆ. ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಫುಕೋ ಚಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಹೀನ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಅಥವಾ ಒಂದು ಭಾವನೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಅಂತರವು ಇದೆ.

ಕಾರಣವಾದ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸ ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಡಾರ್ವಿನ್ ಹೇಳುವ ಜೀವ ವಿಕಾಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಆಲೋಚನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಡಾರ್ವಿನ್ ಕೂಡಾ ಕಾರಣವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜೀವ ವಿಕಾಸವು ಕಾರಣವೇ ಇಲ್ಲದೆ ಆಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಾದವೂ ಆಗಿದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವೂ ಇದೆ. ದೇವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಂಧನವು ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಅತೀತ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನಿಗಿಂತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಇತ್ತು. ಆಧುನಿಕವಾದ ವಿಜ್ಞಾನಯುಗವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಯುಗವನ್ನು (ಅನೇಕರು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ್ದು) ಅನೇಕರು ಕತ್ತಲೆಯು ಯುಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನೇಕರು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸೇವಕತನದಿಂದ ಬಂದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. (ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೇಳಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಥಿಯಾಲಿಜಿಸ್ಟರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ). ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕತ್ತಲೆಯೇ ಯುಗ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇರಲಿ.

ಅದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರ. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು : ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾಕೆ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಹೊರಟರೆ ದೇವರಿಗೆ ಇರುವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ತಿಳಿದೀತು. ದೇವರು ಕೂಡಾ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರೀತಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಲಕಾನ್ ಇದನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾನೆ : ದೇವರು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಹಾಗೆ ಜೀವನವೇ ಇಲ್ಲವೆ ? ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವು ನಡೆಯುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆ ? ದೇವರು ತಂದೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳು ಕಷ್ಟ ಪಡುವುದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಖುಶಿಪಡುತ್ತಾನೆಯೇ ? ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಹಿಟ್ಟಿಲ್ಲದೆ ಸಾಯವವರನ್ನು ನೋಡಿ ಅವನಿಗೆ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆಯೇ? ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆ ಕೇಳಬಹುದು. ನಮಗೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ದೇವರ ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೆ? ನಮಗೆ ದೃಷ್ಟಿಧೋರಣೆಯಿದೆ. ಅದರಿಂದ ಕೇಡು ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಎನ್ನುವುದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ್ದು. ಅವನ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರಾಚೀನರಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾತ್ರವೇ ಅವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅವನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಸ್ವಂತಿಕೆಯು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮ, ನೀತಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನೈತಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ, ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕೌಶಲಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯೋಚಿಸಬಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಫುಕೋ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಗುಂಪುಗಳು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೈತಿಕತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನೇ ಅವನು ಎಥೋಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು

ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ (ಪರ್ಸನಲ್ ಎಥೋಸ್) ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೂ ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಕುರಿತು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲವು ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿವರಗಳೂ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ವರ್ಗವೂ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವವು ಅಲ್ಲಾಡುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಸಿಕ್ಕಿದವು ಎಂದು ಅವನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆ ಆಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲನೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಎಂದು ಆ ಕಾಲವು ನಂಬಿತು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆಗಿನ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು ಎಂದೂ ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಹೇಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಯಿತೋ ಆಗ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರಾಚೆಗೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಫುಕೋ ಬಯೋಪೊಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಪೋಸ್ಟ್ ಪೊಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡ–ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮತ್ತ ಹೊರಗೆ ಇಡುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತ ರೂಪದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನೋಟವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಆದರೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಮೂರ್ತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ್ದು ಮೂರ್ತ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವೂ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಬಂಧಗಳು

ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಷುವಲಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವು ವಿಕಾಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದರಿಂದ ಸಹಜ ಸಮಾಜವು ಕೃತಕ ಸಮಾಜದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣ ನಡತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದುವೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಉಪಯೋಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಧಾರವೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳ ಗುಟ್ಟು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಆಳು, ಗಂಡ ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿ ಮುಂತಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ತಳಕನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಬಂಧಗಳು ದೂರವಾದಂತೆ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಜನರು ಪರಸ್ಪರ ಅಪರಿಚಿತರೂ ಆಗುತ್ತಾರೆ. ಕಾಫ್ಕಾನ ರೂಪಾಂತರವು ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನು. ಒಂದು ಪರಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಪರಿಚಿತವಾದ ನೆಲೆ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸದೇ ಇರುವುದೂ ಎರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯು ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ಕಿರಿಕಿರಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದು ಆಗದೇ ಹೋಗುವುದೂ ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಕಿರಿಕಿರಿಯೂ ಹೌದು. ಬಯಕೆಯು ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಹೊಸ ರಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ರಚನೆಯಿಂದ ರಚನೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಗಳೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬಯಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಆಗಿದೆ. ಮನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಯಕೆಗಳು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತ. ಕಳೆದುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ನಾವು ವರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ನಂಬುವುದು ಬೇರೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವಾದವು ಕೈಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಕೆಲವರ ದೂರು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ.

ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜವಾದವು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಸರಳೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವತ್ತೂ

ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಂಧಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಚಲನಶೀಲವೂ ಆಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪೂರ್ವದ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಆಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಾಜಕತೆಯು ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಪರಿಸರವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದಿಯು ಇರಬಲ್ಲ, ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಇರಬಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ರಚನೆಯೂ ಆಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕನು ಬದಲು ಆದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಕಮ್ಯೂನಿಸಂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಮರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನಿಜವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಾನೂನು ಮೂಲಕ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ನವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಈವತ್ತು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ. ಅವರೂ ಕೂಡಾ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಲಾಭ ಗಳಿಕೆಯ ಕಡಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ತಮ್ಮ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶಗಳು ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿದರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವಾದದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಅಂದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬೇಕು.

ಸೂಚಕಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಶಾಂತಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ, ಮನುಷ್ಯರ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚಕರು ಯಾರು ಎನ್ನುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಈ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ಯಗಳು ಇವೆ. ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹೋರಾಟಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಸ್ಥಾಪನೆಯು ಆಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಹೋರಾಟಗಳು ಮೂಲತಃ ಕೆಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಅಡಗುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಈ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಟ್ಟಿನ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಹೋರಾಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕೆಲವು ಹೋರಾಟಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಪರಿಸರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರವನ್ನು, ಮಹಿಳಾ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು, ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ರೂಪವಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅದರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ-ವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿದರೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಉಳಿದವರು ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. ಆದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಯಾವುದನ್ನು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕು ಕಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಬರೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಹಲಿಗೆ ಜೋಡಣೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳೇ ಮೇಜು ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಹಲಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೋಡಣೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಹೇಳವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವವರು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಣ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬರೀ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಪದವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಅದು ಅನರ್ಥವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಕುತೂಹಲವೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಬಹುದು. ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅನುದ್ದೇಶಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅನೇಕರು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುವುದೂ ಅಂತಲೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಿವರಣೆಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಂಗವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಕೃತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಓದುಗ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವೂ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಟೀಕಿಸುವವರ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಒಂದು ಸತ್ಯವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ವಾದವೆಂದರೆ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಬರೀ ಒಂದೇ ಉಪಯೋಗವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಗುವೊಂದು ಸಂತೆಯಲ್ಲೋ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲೋ ಕಳೆದು ಹೋದರೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ? ಆ ಮಗುವುದು ಗೋಧಿ ಬಣ್ಣ, ಸಾಧಾರಣ ಎತ್ತರ, ಕುತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಚ್ಚೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ

ಇವುಗಳು ವಿವರಣೆಗಳೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು : ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡುವಾಗ ಅವನ ಕುತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಚ್ಚೆಯು ಇದೆಯೇ ಎಂದು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಹೆಸರು ಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೆಸರು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುವೇ ಸತ್ಯವೆಂದೋ ಅದುವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದೋ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮೇಜು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಒಂದು ಗುರುತು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲಕಾನ್ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಹಾಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವರು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲಾರರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉದ್ದೇಶಿತ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವ ಇದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವೂ ಇದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರುವುದು ನಿಜ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಂಕೇತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಸೂಚಕನು ಇರುತ್ತಾನೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಏಕತೆ, ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸೂಚಕನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಸೂಚನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅರ್ಥ ಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಅರ್ಥದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥದ ಅನುಭವ ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಬರಹವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಅವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾಡುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾರು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ದೇಶವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಸೂಚಕನು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ನಿಲುವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರು ಹಾಗೂ ಸೂಚನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬಲಪಂಥೀಯರು ಇರುವುದುನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬರೆಯುವವರು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು. ಅವರು

ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅನ್ಯವನ್ನು ಅದು ಗುರಿತಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜನರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗಗಳು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಘನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ನಾನು ಇದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ನಾನು ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆ

ನಿಸರ್ಗ

ಫುಕೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗವು ಮನುಷ್ಯನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮನೋಲ್ಲಾಸವನ್ನು ತರುವ ಜಾಗವಾಗಿದೆ. ಅವನು ಅವರ ಮಧ್ಯೆ ಇದ್ದು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವಾದಿಗಳು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಸಂತೋಷವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೆ ಅವನು ನಾನು ಮತ್ತೆ ನಿಸರ್ಗದ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ನಂಬಿಕೆಯು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ್ದು. ಆದರೆ ಕಾರಣಗಳ ಯುಗವು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ತರ್ಕದ ಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಅದರ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಇವುಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಆಗಿರುವುದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥಗಳು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ನಿಸರ್ಗವೂ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾದ್ದು ನಿಜ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅರ್ಥಗಳು

ಇಲ್ಲ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ದೇಸಾಯಿಯವರ ಗೌರೀಶ ಮೊದಲಾದವರು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಧ್ವನಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನಾವು ನಿರಂತರ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಗುವಿಕೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವಾಗ ಸರಿಯಾಗಿ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಶುರುಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ರಸ್ತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಜಗತ್ತು ನಮಗೆ ಬಂಧನವಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಕ್ರಿಯಶಾಲಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಯಾರೋ ಬರೆದು ಇಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಭೂತಕಾಲವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಒಬ್ಬರ ಭೂತಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ.

ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮೂಹದ ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಿದು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ದತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳದ ಕಡೆಗೆ ಬೇಗನೆ ಚರಿತೆಯು ಬದಲಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅವನು ಸ್ವಯಂ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಫುಕೋ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಗುಪಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ. ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತಿದೆ. ಆಗವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇವೆ. ಫುಕೋ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಮಾತ್ರ ಕಾಲವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಾಲವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ವಿಧಿ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಆಶಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು

ನಾವು ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಅಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದು. ನಾವು ಆಗುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಆಗುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದವನು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್. ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಆವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆಯೇ ನಾವು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾರು ಏನಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗುವಿಕೆಯೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಮುಂದೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಏನಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ಅದು ಭೂತಕಾಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುವುದು ನಿಜ. ಆಗೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಯೋಜನೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿವಿಧ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಳೆದ ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಭೂತಕಾಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದೂ ಬದಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಳೆದ ಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಅದು ಮಹತ್ವದ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಅಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಉಳಿದ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದೆವು. ಕಾಲದ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಉಳಿದ ಅದ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ ಅಥವಾ ನಿಸರ್ಗ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಆದವು. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆವು. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಸತ್ಯ

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನೇಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ದಾರಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರ್ಶವಾದಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಾನು ಕಂಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಥರ ಮಾತಾಡಬಲ್ಲ. (ಲಕಾನ್ ಸೆಮಿನಾರ್ 8 16– ಜನವರಿ 1963) ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಂದು ಥರದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಭರವಸೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗಿಯೂ ಇರುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವವರು

ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಹಾದಿಗಳು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ತೋರಿಸುವ ಹಾದಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಒಂದು ಹಾದಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸೋಲು ಮತ್ತು ಗೆಲುವಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಧಿವಾದವು ನಮಗೆ ಹೇಳಿಕೊಡುವ ದಾರಿಗಳು ಬೇರೆ. ಅದು ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಹಾದಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿಧಿವಾದವು ಒಂದು ನಿಯತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಧಿವಾದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳು ಇವೆ. ಎರಡರ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಪರಿಕರಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಹದಿನೇಳು ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಈಗ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ದಾರಿಗಳು ಇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಆಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಥರವಿದೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ದೇವರನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎರಡೂ ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ಅದು ಕೈಯಲ್ಲಿನ ನೆಲ್ಲಿಕಾಯಿಯ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ನಮಗೆ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಕಾಸವೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ನಾವು ಬೆಳೆದದ್ದು ಕಾಲದ ಮೂಲಕವೇ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮೂಲಕವೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಅದರದೇ ಆದ ಕೆಲವು ನೆಲೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯ, ಜ್ಞಾನ, ಅಧಿಕಾರ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ಅನಾವರಣ ಮಾಡುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲಸವೂ ಹೌದು. ಕಾಲದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಹುದುಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಾಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ನಿಜವಾದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಮತ್ತೆ

ಕೆಲವು ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಎದುರು ಕಾಣಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಚಾ ಅನುಭವಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವುದನ್ನೋ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಆಶಯಗಳು ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ನಿಜವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಹೌದು.

ಕೆಲವು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಆ ಥರ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ತರ್ಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಅವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಕಾಲವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಮಾನದಂಡವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವ ಅನ್ವಯವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಅದು ಉದ್ದೇಶಗಳು ಯಾವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನ್ವಯವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಗುರುತ್ವಾಕರ್ಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ದೇಹದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮಗೆ ಸತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಆದವು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತಧರ್ಮಗಳ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿತು. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆಶಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಇರುವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕಾಲವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಹೌದು. ಕಾಲವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರವು ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಸಮಯವು ಗಣಿತವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿಜ. ಅಂದರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಚಂಚಲವಲ್ಲ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾಲವು ಆಗಿದೆ. ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಇದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲವೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುಕ್ಕೆ

ಇರುವ ಮಾನದಂಡ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಇನ್ನೊಂದು ಶಿಸ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅವುಗಳೂ ಗುಣವನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಮತ್ತು ನ್ಯೂಟನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟವು. ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಆಯಿತು. ಇದರ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳು ಇವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇಲ್ಲ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ (ಅಲ್ತೂಸರ್ 1974 ಎಸ್ಸೆಸ್ ಇನ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪುಟ 68) ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವಿಕಾಸ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ (ಅದೇ 69) ಆದರೆ ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟ ಮನಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಗುಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದ್ದವು.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅನನ್ಯತೆಯ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅದರದೇ ರಾಚನಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಕ್ಷೇಪ ಕಾದಂಬರಿಯ ರಾಹುಲ ಅನನ್ಯ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೂ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ಅನನ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕೇವಲ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಅಸಂಖ್ಯಾತವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಗಳು ರಚನೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವಾಕ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುವುದು ಅದರ ಜೋಡಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದು ಸೂಚಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಅನನ್ಯತೆಗಳೂ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮರೆತು ಹಿಂದಿನದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೆನಪು ಮಾಡುತ್ತಾ ಕೂತವನು ತಾನು ಏನಾಗಬೇಕೆಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವುವಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಅದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಭಾವನೆಗಳು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಭೂತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹುಡುಕಿದರೆ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಮರೆಯುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅವನ ಭಾವನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಕಾರಣ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೀಶೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಅದು ಬರೀ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ನೀಶೆಯು ತನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನೀಶೆಯ ಈ ವಾದವನ್ನು ಫುಕೋ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ನಮ್ಮ ಆನೇಕ ಬಾಹ್ಯದ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ತೋರಿಕೆಯದು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ನಾನು ಕವಿ, ನಾನು ರಾಜಕಾರಣಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯದ ನಮ್ಮ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗದ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈವಿಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒತ್ತು ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದ ರಾಜಕಾರಣ, ನೈತಿಕತೆ, ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಅವುಗಳು ಕಡಿವಾಣವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಿಂದಲೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೂ ನಮಗೆ ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅಹಂಕಾರವೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾಶಮಾಡುತ್ತವೆ ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನನ್ಯತೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯರಂತೆ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಗಾಗಿ ಪರದಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಅನನ್ಯತೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಮತ್ತೆ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬವೂ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ

ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಂಗಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ

ಹ್ಯೂಂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹ್ಯೂಂ ಇದನ್ನು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಹ್ಯೂಂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯ, ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಹಾಗೂ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಮತ್ತುಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇದೆ. ಅದು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಲ್ಲ. ಅಸತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಚಲನೆಯು ನಿಸರ್ಗದ ನಿಯಮವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ, ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ನೆರವಿನಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವಗಳು ಒಂದು ಪೂರಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಾವು ಆಗುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವೇ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಾವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ನಮಗೆ ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖಗಳು ಆಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಅದು ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಹೊದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಆಚೆಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಡಿಸ್ಕಾಸರ್ಟಸ್ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೃದಯವು ಇದೆ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಆತ್ಮವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ನಮ್ಮ ಆತ್ಮವು ನಮಗೆ ಕೆಲವನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎರಡು ನಿಜವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಇವೆ. ಒಂದು

ನಾವು ಆಲೋಚಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬಲ್ಲೆವು, ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಬಯಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ನಮಗೆ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ನಾವು ಕಾರಣವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗವು ನಮಗೆ ಕುಡಿಯಲು ನೀರು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಉಸಿರಾಡಲು ಗಾಳಿಯೂ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ತತ್ವ. ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ವಿನಾಕಾರಣವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರು ನಿಸರ್ಗದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಇರುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಲೋಕೆ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಚಹರೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹ್ಯೂಂ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಲೊಕೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ಬಿಳಿಯ ಹಾಳೆಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ನಿಲುವು. ಚಹರೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಸರಳವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಇಂಪ್ರೆಶನ್ ಎರಡೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣವು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳವಾದ ಮತ್ತು ಗಾಢವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಇಂಪ್ರಶನ್ ಒಂದು ಥರ. ಅದು ಗಾಢವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಷಂಗಿಕವಾದ ಬಣ್ಣಗಳು ನಮಗೆ ಆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸರಳವಾದ ಬಣ್ಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ತರಲಾರೆವು. ಸಂವೇದನೆಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇರಲಾರದು. ಬಣ್ಣಗಳು, ವಾಸನೆ, ರುಚಿ ಮುಂತಾದವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಭಾವನೆ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಲೊಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ನಿಲುವು. ಸರಳವಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ಮತ್ತೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಆಲೋಚನೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ನೆನಪು ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆಗಿವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಹ್ಯೂಂನ ನಿಲುವು. ಮತ್ತು ಅವನು ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆಯೆ ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ, ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅವನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವುದು ಹಾಗೂ ಯಾಕೆ ಇದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಯ್ಕೆಗೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಯ್ಕೆಗೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾಗಿಯೂ ನೋಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಮೀರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕು ಎನ್ನುವುದರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಸದಾ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೈತಿಕತೆಯು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಥವಾ ಕೆಟ್ಟದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಕೆಟ್ಟದನ್ನು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಿದೆವು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆಗ ಒಳ್ಳೆಯದು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಮತ್ತು ಕೇಡು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾನು ನನ್ನ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ, ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ನನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ತ್ಯಾಗಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾನು ಅವರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದು ನನ್ನನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಿದ್ದಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತೇನೆ ಮತ್ತೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾನು ಒಂದು ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. (ನೋಡಿ : ಫುಕೋ – ಪವರ್/ನಾಲೆಜ್.)

ಅಧ್ಯಾಯ

15

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ಲೇಟೋ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಇದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಅನೇಕರು ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪಾರಾಲೌಕಿಕ ಎನ್ನುವುದೂ ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ತಾಳಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ಆ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮ್ಮ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಆದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕರ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಬ್ಬನು ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ವಾದಿಸಲು ಶುರುಮಾಡಿದರು. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಯಿತು ಎಂದರೆ ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಯಿತು. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜೊತೆಗೆ ಬಂತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು

ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗಲೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಒಂದು ಸಂಕೋಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕರು ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವು ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಸಮಾಜದಿಂದ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಐಂದ್ರಜಾಲಿಕವಾದ ವಿದ್ಯೆಯು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಪಂಚವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ.

ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಶೆಯು ಕೊನೆಯ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾದವೇ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಪದವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಧೋರಣೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾದ ಅರ್ಥದ ಕಡೆಗೆ ಹೋದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವರತಿಯ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಒಂದು ದುರ್ಬಲವಾದ ವಿಷಯದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಇರುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಜಗತ್ತು, ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಇದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ದೇವರ ಕಸದ ತೊಟ್ಟಿಯು ಅಲ್ಲ. ತಾನು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತೇನೆ ಮತ್ತು ತನಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಂಧನವು ಬೇಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ತಾನು ಯಾವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತ–ವಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ

ಇದೆ. ನಾವು ಹೆದರುತ್ತೇವೆ. ಆತಂಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಅಸ್ಥಿರತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಈ ಥರ ಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭೂತಕಾಲವು ನಮಗೆ ಅನೇಕ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾವು ಭೂತಕಾಲವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಒಬ್ಬರ ಭೂತಕಾಲವಲ್ಲ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮೂಹದ ಭಾಗವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಯುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಿದು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳದ ಕಡೆಗೆ ಬೇಗನೆ ಚರಿತೆಯು ಬದಲಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದು ಅಷ್ಟು ಸರಳವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ಆಗುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಅವನು ಸ್ವಯಂಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆಯೇ ಮನುಷ್ಯನ ಆಗುಪಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯೇ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಿದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಕಾರಣಗಳು ನೆನಪು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಸಂಬಂಧ ರಹಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ವಸ್ತು ಸತ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿಕಟತೆಯು ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯ, ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಶೂನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯು ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದರಿಂದ ಬಂಧಿತರೂ ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕಾರ್ಯ ಎಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ವಿರೋಧಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ನಾವು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು

ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ – ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ರೀಸನ್) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂವಿಧಾನವು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಕೆಲವು ಭೌತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಸಂತೋಷ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹ್ಯೂಂ ಹೇಳುವ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾರಣ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ್ದು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಕೂಡಾ ಕಾರಣ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಳುವವನ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಿಮಿತ್ತವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಒಂದರ ಕಾರಣವು ಮತ್ತೊಂದರ ಕಾರಣವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯನ ಬಿಸಿಲಿಗೆ ಬೆಣ್ಣೆಯು ಕರಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಕರಗಿದ್ದು ಮತ್ತೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೋಲೆಯ ಥರ. ಒಂದರ ಕಾರಣದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದುವೆ ಮತ್ತೊಂದರ ಕಾರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ಯತೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮೀಪ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಆಗತ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಆಧ್ಯತೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ತಿಳಿವಿಗೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನಮಗೆ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಅನೇಕರು ಜೀತಗಾರರು, ಗುಲಾಮರು, ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಥೂಸರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ್ ಸೆಲ್ಫ್ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಪುಟ 86)

ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುವುದು ಆಗುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಇರುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮೂಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು

ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬೇರೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ದೇಶದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಕಣ್ಣು ನೋಡಿದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಈವತ್ತು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಲಕ್ಲು ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ರಾಚನಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅವಲಂಬಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ಅವಲಂಬಿತನವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವಲಂಬನೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುವುದೂ ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ನಿಯಮವು ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ನಾನು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಛೇಧಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಸೊಸೈಟಿ ಮಸ್ಟ್ ಬಿ ಡಿಫೆಂಡೆಡ್ 1975– 76) ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವುಗಳು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೇಗೆ ನೈತಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗಲ್ ಹೇಳಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಈಗ ನಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳದ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡೆಯೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ನೆರವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಎರಡು ಸಲ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳೂ ಇವತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇರವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಅವರು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವರು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಸುಲಭವಾಗಿ ಅವರು ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರವೆಂದು ಯಾವುದೇ ಮುಜುಗರವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನ್ಯೂಟನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆ. ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಯು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಯಾರಾದರೂ ನಗಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ಸೂರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಾಖವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬುವವರು ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಮೇಲಿನಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ನಾವು ಪುನರ್ಜನ್ಮವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಬರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ದೇವರು ನಿಗೂಢವೂ ಹೌದು.

ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಜನ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ಜನಾಂಗಗಳು ನಂಬಿವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೇಗೆ ಇದು ಅನಂತರ ಒಂದು ನಿಯಮವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಸರೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾರಂತರ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು ಕೃತಿಯು ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಒಂದು ವರ್ತುಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಿಸರ್ಗವು ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವಂತೆ ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಲನೆಯು ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಇದೆ. ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾಂಟ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಕಾರಣಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾಥ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಹೇಗಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಖಚಿತವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಭಾವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಪಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ತರ್ಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಎಲ್ಲವೂ ನಿಯಮವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ–ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಭೂಮಿಯು ತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಮ ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾವುಕರು ಇದನ್ನು ಅಂದರೆ ಭೂಮಿಯು ತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಿದ್ದರು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸತ್ಯವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು

ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವೂ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣಿತವು ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶಗಳು ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೋಕ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಪ್ಪಲಿಯನ್ನು ಹಾಕುವುದರಿಂದ ಕಾಲಿಗೆ ಮುಳ್ಳು ಚುಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಜ್ಞಾನ. ಅದನ್ನು ಚಪ್ಪಲಿ ಮಾರುವವನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಅದರ ಗುಣವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳಬಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೋಗಿ ನಾವು ದಿನಸಿ ಅಂಗಡಿಯವನ ಹತ್ತಿರ ಕೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾನೆ: ನಾವು ಸುಮ್ಮನೆ ಭಾವುಕವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶೂವಿನ ಧಾರಣೆಯನ್ನು ವರ್ತಕನು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚು ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಅವಶ್ಯಕ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ವಸತಿ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಆಹಾರ ಮೊದಲಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳು ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಕಾಂಟ್ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸ್ವಕೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ರೂಪವು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ನಮಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕಾಂಟ್‌ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಲವೂ ಇದೆ. ಅದು ಅವಕಾಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತು. ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಜಗತ್ತು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಹಾಬರ್ ಮಾಸೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂವಾದವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಲೋಕದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ (ಎರಿಕ್ ಫ್ರಾಂ 1961 ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ ಆಫ್ ಮಾನ್ ಪುಟ 6) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂವೇದನೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕಾಂಟ್

ಮೊದಲಾದವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಕಲೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಕಲೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದು ರಾಚನಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಣೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ತಿಳಿದಿದೆ. ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಇದನ್ನು ಎರಡು ಥರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂವೇದನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ನಮಗೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುವ ಸಂವೇದನೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಲ್ಲದ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂವೇದನೆ, ಕಲ್ಪನೆ, ನೆನಪು, ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು, ಕಾರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಈ ಸಂವೇದನೆಯೇ. ಆದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇದ್ದರೆ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ವಸುನಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಂವೇದನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಸಂಜ್ಞೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕ ಮತ್ತ ಅವನ ಸಂವೇದನೆಯು ಒಂದು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸತ್ಯವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಮ್ಮ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಆ ಸಂಜ್ಞೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನೈತಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು

ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಜ್ಞಾನ, ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಡೆಲ್ಯೂಷೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸಂಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವುದು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇದೆ ಹಾಗೂ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಯಾವ ಬಾಹ್ಯದ ಕಾರಣಗಳು ನಮಗೆ ಈ ಒತ್ತಡವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವೀಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಹಸಿರು ಎಲೆಯು ನಮಗೆ ಹಳದಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮದಾದ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾನು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನನ್ನ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವುದು ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೌಶಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಪರಿಕರವೂ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಲೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಲಾವಿದ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಲೇಖಕನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಒಬ್ಬ ಚಿತ್ರ ಕಲಾವಿದನು ಗೆರೆಯೆಳೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಿನಿಮಾ ನಿರ್ದೇಶಕನು ಚಿತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾವು ಕೂಡಾ ಇರುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು, ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ದೇಹವೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಸಂವೇದನೆಯು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ದೇಹ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಕೂಡಾ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಯಾವ ಪಾಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಜನ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವು ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪಾಪ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ನಮಗೂ ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಪಾಪ ಜನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೂ ಇಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಈವತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ. ಪಬ್ಲಿಕ್ ಪ್ರಾಸಿಕ್ಯೂಟರ್ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥನಿಗೆ ಅವನ ಪರವಾಗಿ ವಕಾಲತ್ತು ನಡೆಸಿರುವ ರೀತಿಯದಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯೆಂಬಂತೆ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಪ್ರಗತಿ ಪರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಯೂ ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಹೊರತಾದವನು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತರ್ಕಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತಾತ್ವಿಕವಲ್ಲ.

ಹೆಗೆಲ್ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವನು ಪಾಪ ಜನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ಸಂಗತಿಯು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಮುಗ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಪಾಪ ಎರಡೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದ್ದರಿಂದಲೇ ನೀಶೆಯು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮುಗ್ಧತೆಯು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಆಡಂ ಮತ್ತು ಅವನ ಮುಗ್ಧತೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದು ಮತ್ತು ಅವನ ಮುಖಾಂತರವೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಮುಗ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಪಾಪವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದ

ಉತ್ತರವೂ ಇಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಪಾಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಡಂ ಸೇಬನ್ನು ತಿಂದ ಎಂದು ಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರೆ ಇದರ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅದು ಸೇಬನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಪಾಪವನ್ನು ಅದರ ನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚುಗಳು ನಮಗೆ ತಮ್ಮ ಪರಿಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡವು. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಬರೀ ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಭಯವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆತಂಕವಿದೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯವು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಭಯವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿಯದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯಗಳು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಗ್ರಹವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡದೆ ನಾವು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಅಥವಾ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. (ದಿ ಕನ್ಸೆಪ್ಟ್ ಆಫ್ ಡ್ರೆಡ್ 1973) ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಾವು ಪಾಪ ಕೇಂದ್ರಿತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಾಪ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನೀತಿವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಆಯುಧವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಪಾಯವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೋರಾಗಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಅಲೆಯ ಮಧ್ಯೆ ನಾವು ಈಜಲು ಹೊರಟರೆ ನಮಗೆ ಗುರಿಯ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗುರಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಲುಪಲು ನಾವು ಮಾಡುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ಕಿರ್ಕೆಗಾರ್ಡ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ನಿರ್ಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ನಮ್ಮಿಂದ ವಿನಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ದುರ್ಬಲರು ಬೇಕು, ಆದರೆ ನಾವು ಧೈರ್ಯವಂತರಾದರೆ ನಮಗೆ ಶಕ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

16

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆ

ಯಾವಾಗ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯು ಬಂತೋ ಆಗ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಒಂದು ಎಂದಾಯಿತು. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ಗಣನೆ ಮಾಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು: ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ: ಅದು ನಮ್ಮ ಕಾಲಿನ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಜಾರಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಲೋಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜನಪ್ರಿಯವಾದ್ದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತೇವೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ತತ್ವವು ದೇವನು ಒಬ್ಬ. ಅವನು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಏಸುವನ್ನು ನಂಬುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನು ಕರ್ತ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುವುದು. ನಾನು ಅವಿವೇಕಿ ಅಂದರೆ ನನಗೆ ಈ ವಿವೇಕವು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಏಸುಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ನಂಬುವ ದೇವರನ್ನು ನೀನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ನೀನು ಬುದ್ಧಿಮಾಂದ್ಯ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನಿಯು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ದಡ್ಡನು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅಹಂಕಾರ ಪಡುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ

ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಭೂಮಿಗೆ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಇದೆ ಗೆಲಿಲಿಯೊ ಹೇಳಿದ. ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಅವನನ್ನು ಅವಿವೇಕಿ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಕರೆಯುವಾಗ ಅವನನ್ನೇ ಒಬ್ಬ ಅಜ್ಞಾನಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅವನಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಗೆಲಿಲಿಯೋಗೆ ಚಲನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವಿವೇಕಿಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾನು ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಹಾಗೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹಾಕಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಇದು ವಿಶೇಷ. ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ದೇವರು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಸಾಬೀತು ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಎಷ್ಟೋ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ನಮಗಿಂತ ಹೊರಗೆ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ, ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಏನು ಉಪಯೋಗ? ಸತ್ಯವು ನನಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಗೊತ್ತಿದೆ ಎಂದರೂ ಇದೆ ಸಮಸ್ಯೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೈತ್ಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪೋಪ್ ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕ್ರಿಸ್ತನನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಧರ್ಮವನ್ನು, ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಸಾರಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಫುಕೋ ಅದರ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಸಾಹತೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರವೂ ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಹಳೆಯ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಈವತ್ತು ಸಮಾಜವು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಭೂತದ ಥರ ಇದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದೆ. ಈ ಆಟದಲ್ಲಿ ನಗರ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯೂ ಇದೆ, ನಾವು ಕುರಿಗಳಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಮ್ಮನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವೇ ಹೊರತು ಅದರ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ, ಪಾಪ ನಿವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಮಾತ್ರ. ಆತ್ಮ ರಕ್ಷಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ರೋಮನ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ನಿನ್ನನ್ನು ನೀನು ಅರಿತುಕೋ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ

ನೀನು ನಿನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹೊಂದು. ಈ ಎರಡು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಫುಕೋ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ನೀನು ಆಗುತ್ತಿಯಾ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವಿದೆ– ಟೆಕ್ನೆ. ಇದು ಅನಂತರ ಟೆಕ್ನಾಲಜಿ ಎಂದು ಆಯಿತು. ಟೆಕ್ನೆ ಎಂದರೆ ಅರಿವು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ, ಸತ್ಯ, ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹೇಳಲೂ ಇದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಟೆಕ್ನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೃಜನಶೀಲವೂ ಹೌದು. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಒಂದು ಕೌಶಲ ಅದನ್ನೂ ಈ ಟೆಕ್ನೆ ಪದವು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ದರ್ಶನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ನಾವು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶೈಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅಭ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತರಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಕಲಾವಿದ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಗುರಿ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ

1982ರಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಒಂದು ಉಪನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ. : ದಿ ಹರ್ಮನೆಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟ್. ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವನು ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಅದರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಅದು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಫುಕೋ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಒಂದು

ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಆತ್ಮ ಪರಿಶುದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ನೈತಿಕತೆಯು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಹೋಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು, ಆದರೆ ಎಥೋಸ್ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಇಲ್ಲ. ನೀತಿಯೊಂದಿಗೆ ಬದುಕುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮ ಎರಡೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ನಡತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಹೊರತಲ್ಲ. ಕ್ರಿಯೆ, ನಡತೆ, ದೇಹ ಹಾಗೂ ದೇಹದ ಅಂಗಾಂಗದ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗಿತ್ತು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ತರುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್) ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಂಶಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾವು ಅಂಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಫುಕೋ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ 'ಆಗುತ್ತದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಮಿತವಲ್ಲ. ಅದು ಶುದ್ಧವೂ ಅಲ್ಲ. (ದಿ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್)

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಫುಕೋ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು. ಅವನು ನಮ್ಮ ದೇಹ, ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆ, ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜುಡಿತ್ ಬಟ್ಲರ್ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ತೋರ್ಪಡಿಸುವಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡಲು ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಗೊಫೆಮನ್ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಚನ ಮಾಡಿದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪನ ಮನೋಭಾವವವನ್ನು ನಿರಚನ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕಾಣಿಸಲಾರದು. ಬಟಲ್ಲೆ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ: ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಆಂತರಿಕವಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬಹು ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಮಾಜವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ತಾನೇ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವಿನಯವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬಯಸಿತು.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಯಿತು..ವಿನಯ ಎಂದರೆ ಅದು ದೇಹದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನ ಕೆಳಗಿನ ವರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ವಿನಯದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾನದಂಡವು ಇರುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ. ಅದು ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವನ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಋಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಋಣದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಮತ್ತೆ ಅವನು ತನ್ನ ಗಡಿಯನ್ನು ದಾಟುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿತ್ತು. ಅಧಿಕಾರವು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಸತ್ಯವೂ ಹೌದು. ದೇಃ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಬಳಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಗ ದೇಹದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳ ಉಪಯೋಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವವು ಬಂದಿತು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ದೇಶ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ದೇಹದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಋಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಬಳಸಿದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಋಣ ಮತ್ತು ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣದ ಭಾಷೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ಜನರಿಗೆ ವಿನಯವು ಉಂಟಾಗಬೇಕು. ಅದರ ಅನಂತರ ಅವರು ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಬಾಗುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವಾಗ ಅನುಸರಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಂತ್ರವೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಮ್ಮಟಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸೈನ್ಯದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾರು ಈ ವಿನಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಜೀತದವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿನಯ ಮತ್ತು ಋಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ದೇಹವು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾರು ಗುಲಾಮರು ಇರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರ ದೇಹವು ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ, ದೊಡ್ಡದಾದ ದೇಶದ ಪ್ರಜೆಗಳು ಕೂಡಾ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಋಣಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಋಣವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿನಯವನ್ನು

ಹೊಂದಿರಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನ್ಯದ ಸೇವೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ವಿನಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಇದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಗವೆಂದರೆ ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುವುದು. ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ದೇಹವನ್ನು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸಬಹುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿಂದಂತೆ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮೂಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳು ವಿವಿಧ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ.

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ (ಎಥೋಸ್)

ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇಯೋ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಂಪರೆಗಳು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಕ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದವು ಎಂದು ಅವನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಧೋರಣೆಗಳು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ: ನೀವು ಮೊದಲು ನಿಮ್ಮನ್ನು ನಂಬಿ. ಅನಂತರ ಉಳಿದ ವಿಚಾರಗಳು. ನಿಮ್ಮನ್ನು ನೀವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ನಿಮ್ಮ ಅಂತರಂಗದ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ತಳೆಯುವ ಧೋರಣೆಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೊರಗಿನದು ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ತುಂಬಾ ನಿಗಾ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಹಳೆಯ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಫುಕೋ ಒಮ್ಮೆ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಬಲಿಷ್ಟವಾದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಅದು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಆಶಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸರಿದಾರಿಗೆ ತರುವುದು. ಅದರ ರಚನೆಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾದ್ದು. ನೀತಿ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಕ್ತನವಾಗಿದೆ, ಅದರ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದ್ದೇವೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ವಿದ್ಯಮಾನ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಡತೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸುಖ, ಅವನ ದುಃಖ, ಅವನ ಶುದ್ಧತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವೇ. ಮೇಲು ನೋಟದ ನಮ್ಮ ನಡತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಳದ ನಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವಗಳು

ಹೇಗೆ ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅವನು ಎಥೋಸ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಗ್ರೀಕ್‌ನಿಂದ ಬಂದ ಪದ. ನೈತಿಕ ಸಂಹಿತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಕ್ಸೆಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಎಥೋಸ್ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಳವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಅಕ್ಸೆಸಿಸ್ ಅಂದರೆ ವೈಯಕ್ತಿತೆಯ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ. ಎಥೋಸ್ ಅಂದರೆ ನೀತಿ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನೀತಿಯು ಆಗಿದೆಯೋ (ಎಥೋಸ್) ಅದು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನಡತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೂ ಗ್ರೀಕ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ನಡತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಟನೆ. ಅದು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಲಿಯುತ್ತೇವೆ. ಹಾದತ್ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು, ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆತ್ಮ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಸೇರಿದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವು ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ.

ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ವಲ್ಪ ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡಿದ ಅವನು ಅನಂತರ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹುಡುಕಾಟ. ಅದು ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅನುಭವಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯ ಮೊದಲು ಸತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಇದ್ದವು. ಕಾರ್ಟಿಸಿಯನ್ ನಿಲುವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ನೋಟಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನು ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಲ್ಲ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಚಾರವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು. ಡೆಕಾರ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ನಾನು ಯಾರು? ನಾನು ಹೇಗೆ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ? ಯಾವುದು ನನ್ನನ್ನು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ?

ಯಾವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕು? ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವಾಸ್ತವವು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದು ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಈ ವಾದವು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಸಂಬಂಧವು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಪರೆಶಿಯಾ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರೇಶಿಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನದೆಲ್ಲವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಪರೇಶಿಯಾಸಿಸ್ಟೆಸ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಇಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ತನ್ನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಧೈರ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪರೆಶಿಯಾದಲ್ಲಿ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಹೇಳುವವನಿಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎರಡೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಒಂದು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ನೈತಿಕವಾದ ಧೈರ್ಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್‌ನ ದಾರ್ಶನಿಕರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು. ಆದರೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ತಾಯಿಬೇರು ಇದರಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

17

ಹುಚ್ಚು ಮತ್ತು ಔಷಧದ ಇತಿಹಾಸಗಳು

ಫುಕೋ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮ್ಯಾಡ್ನೆಸ್ ಇನ್ ದಿ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಏಜ್ (1961) ಅವರ ಮನೋ-ವಿಜ್ಞಾನದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ (1949ರಲ್ಲಿ ಪರವಾನಗಿ ಡಿ ಸೈಕಾಲಜಿ ಮತ್ತು 1952ರಲ್ಲಿ ಡಿಪ್ಲೊಮ್ ಡಿ ಸೈಕೋ-ಪ್ಯಾಥಾಲಜಿ), ಪ್ಯಾರಿಸ್ ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಾನಸಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಇದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ವಾಂಡರ್ಜಹ್ರೆನ್(1955-59) ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಡನ್, ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು ಪೋಲೆಂಡ್‌ನಲ್ಲಿ ರಾಜತಾಂತ್ರಿಕ/ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹುದ್ದೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಯುರೋಪ್‌ನಲ್ಲಿ "ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆ"ಯ ಆಧುನಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವಿಕೆಯ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಮ್ಯಾಡ್ನೆಸ್) ಅವನ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಪ್ರಾಕ್ತನ (ಅರ್ಕೈವಲ್) ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಮನೋವೈದ್ಯ-ಶಾಸ್ತ್ರದ ನೈತಿಕ ಬೂಟಾಟಿಕೆ ಎಂದು ಅವನು ನೋಡಿದ ತೀವ್ರ ಕೋಪದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಸ್ಟ್ಯಾಂಡರ್ಡ್ ಹಿಸ್ಟರಿಗಳು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಹುಚ್ಚುತನದ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯನ್ನು (ಫ್ರಾನ್ಸ್‌ನ ಪಿನೆಲ್ ಮತ್ತು ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್‌ನ ಟ್ಯೂಕ್ ಸಹೋದರರ ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ-ಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ) ಹಿಂದಿನ ವಯಸ್ಸಿನ ಅಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಕ್ರೂರತೆಯಿಂದ ಹುಚ್ಚರ ಪ್ರಬುದ್ಧ ವಿಮೋಚನೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಆದರೆ, ಅವನ ಪ್ರಕಾರ, ಹುಚ್ಚು ಕೇವಲ ಅನಾರೋಗ್ಯದಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ("ಮಾನಸಿಕ' ಅನಾರೋಗ್ಯ) ಮತ್ತು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ ಎಂಬ ಹೊಸ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹಿಂದಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಸುಧಾರಣೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. (ಉದಾ:ಹುಚ್ಚು ಸಂಪರ್ಕದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ನವೋದಯ ಕಲ್ಪನೆ ಕಾಸ್ಮಿಕ್ ದುರಂತದ ನಿಗೂಢ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಥವಾ ಹದಿನೇಳನೇ-ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಹುಚ್ಚುತನವನ್ನು

ಕಾರಣವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ). ಇದಲ್ಲದೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ನೈತಿಕತೆಗೆ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಹುಚ್ಚುತನದ ಆಧುನಿಕ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತಟಸ್ಥತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸಿದರು. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿವೇಚಿಸಲಾಗದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರವನ್ನು (ಹುಚ್ಚು ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥತೆಯಾಗಿದೆ) ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸಿದ್ದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಬದ್ಧತೆಗಳ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರು.

ಅವರ ಮುಂದಿನ ಇತಿಹಾಸ, ದಿ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ದಿ ಕ್ಲಿನಿಕ್ (1963) ಆಧುನಿಕ ಕ್ಲಿನಿಕಲ್ ಔಷಧದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಹ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ-ನೈತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮ್ಯೂಟ್ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. (ಕೆಲವು ತೀವ್ರವಾದ ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ), ಬಹುಶಃ ಟಜಜಜುಭಿಟಜಜ ಔಷಧದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯದ ಗಣನೀಯ ಅಂಶವಿದೆ (ಮನೋವೈದ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ) ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕಡಿಮೆ ಆಧಾರವಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ದಿ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ದಿ ಕ್ಲಿನಿಕ್ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮಾಣಿತ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದೆ.

ಕ್ಲಿನಿಕ್‌ಗಳ ಹುಟ್ಟು

ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಮೊದಲು ಹೇಳುವುದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು. ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಿಸ್ತು ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಂಬಿದ್ದು ಪರಿಶುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಆತ್ಮವನ್ನು. ಆದರೆ ಅದು ಅನಂತರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿ. ಮತ್ತೊಂದು ಮನುಷ್ಯನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕರ್ತವ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನು ಜೀವನವನ್ನು ನಿಸ್ವಾರ್ಥವಾಗಿ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಾರ್ಥಕ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಬಂದ ಅಂತರವೂ ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇದೆ. ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮಾನದಂಡಗಳೇ ಆದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಆದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ನೋಡಬಹುದು: ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಅನೈತಿಕತೆಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವೇ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಸಮಾಜವು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಬಂತು. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದವರು ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧಿಸಲು ತೊಡಗಿದರು. ಅದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡವರು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಧಾರಣೆ.

ಆದರೆ ಈ ಸುಧಾರಣೆಯು ಏಕಮುಖವೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸರಿ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಆಗ ಬಂದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹಜತೆಯು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು.

ದೇಹವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬದಲಾಯಿತು. ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆದಾಗಲೂ ನಾವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬದುಕೆಂದರೆ ಅದು ಜೀವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಾವು ಮಾಡುವ ಹೋರಾಟವು ಸಣ್ಣದಲ್ಲ. ಜೀವ ಉಳಿದರೆ ತಾನೇ ತಾನು ಬದುಕುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲವೂ ಹೌದು.

ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆ

ಫುಕೋ ನಾವು ಲೋಕವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳೀಕರಣವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ತರುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮರು ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಶುದ್ಧವಾದ ಹಾಗೂ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು: ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ನೈತಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಒಬ್ಬ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ನಿಲುವು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶಾವಾದವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎರಡನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಯಾರೂ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಲಾರೆವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೇಳುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿದಷ್ಟು ಅದು ಸುಲಭವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆಲೋಚಿಸುವುದು ಅದರಂತೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಒಂದೇ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ

ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಕ್ತಾಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ. ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಿನ್ನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತೀರ್ಮಾನವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಅಂಶಗಳು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಷಯವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮೌಲ್ಯ ರಹಿತ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾವತ್ತೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ನಾವು ವೈಚಾರಿಕರು ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕು. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿವೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನ, ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನ ಭಾವನೆಯಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಈವತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ವಿಷಯಗಳು ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲವು. ಇದೇ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಅಸಹಜ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವುಗಳೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ರಚನೆಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅದರ ತಳಹದಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಸ್ತವೂ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಯೋತಿಷಿಗಳು ನಕ್ಷತ್ರ ನೋಡಿ ನಮ್ಮ ಜಾತಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಹೇಳುವ ಥರ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ

ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಒಂದು ವಿವರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ–ಆಧುನಿಕ ಶಾಲೆಗಳು, ಚರ್ಚುಗಳು, ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು, ಸಿನಿಮಾಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು. ಸಿವಿಲ್ ಸೊಸೈಟಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಕೆಲವನ್ನು ನಿಶ್ಚಯಿಸುವುದೂ ಇದೇ. ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಪರಿಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇದರದೇ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಬಳಸಿದ ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಹೆಜೆಮನಿ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳಲು ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪೋಲಿಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕೋರ್ಟ್, ಮಿಲಿಟರಿ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಬೌಂಡರಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆಗೆ ಯಾವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಯಾವುದು ಕನಿಷ್ಠವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿಮೆಂಟ್ ಎಂದು ಗ್ರಾಂಶಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ವರ್ಗಗಳು ರೂಪಿಸುವ ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳು ಎಂದೇ ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸುವಂತೆಯೇ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅದರದೇ ಆದ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನೂ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. (ನೋಡಿ ಗ್ರಾಂಶಿ – ಪ್ರಿಸನ್ ನೋಟ್ ಬುಕ್) ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ವಾದವನ್ನು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 1978– 1979ರಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ

ಅರ್ಧಭಾಗದಿಂದ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಲಾಕೆಯು ಇದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (1960) ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಎದುರು ಬರೀ ಪ್ರಜೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಫುಕೋ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಕುಟುಂಬ, ಜನಾಂಗ, ರಾಷ್ಟ್ರ – ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೆ ಆದ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಫುಕೋನಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಸತ್ಯ ಸತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೀಶೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ನೀಶೆಯು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇಶಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. (ನೀಶೆ 1959 ದಿ ಯೂಸ್ ಅಂಡ್ ಅಬ್ಯೂಸ್ ಆಫ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಪು 22) ಕತೆಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕತೆಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಲೇಖಕರ ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ನಮ್ಮ ಒಳಗಿನ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈಗ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ರೂಪಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಈಗ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕತೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಬೇಡವೆಂದರೂ ಅದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ನಾಟುವಂತೆ ಇದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಮತಲವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ನವ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಈಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಆಳುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾನ್ ಜ್ಞಾನ, ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಈಗ ಜಾಗವು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಈಗ ಮುಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗತೊಡಗಿವೆ.

ಮಹಾ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. (ಲಿಂಡಾ 1988 ಎ ಪೊಯೆಟಿಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡರ್ನಿಸಂ ಪುಟ.8) ಆದರೆ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಮಿತಿಯು ಇದೆ.

ಅನುಭವವು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಿತಿಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಜೂಲಿಯಾ ಕ್ರಿಸ್ಟೇವಾಳ ವಾದ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಳುವಳಿಯ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಹೊಸದಾದ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಆಧುನಿತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಇದು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗವು ಹೇಗೆ ಉದಯವಾಯಿತೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ಕೂಡಾ ಇದೆ. ಒಂದು ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಓದು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದೆ, ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಲನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಇದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಆದವು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಇದು ಅನ್ಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಇತಿಹಾಸವು ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹುಡುಕಾಟವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನವತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಧಾನ. ನವೀನ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆಗಳು ಇವೆ. ವಾಣಿಜ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಉದ್ಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಜನರು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ, ಹೇಗೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕಾರವಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಇದು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ವಿಸ್ತರಣೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು, ರೈತರು ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಿ ಬೂರ್ಜ್ವಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಆದರೆ ಈಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (1998 ಕಲ್ಚುರಲ್ ಟರ್ನ್ ಪುಟ 32) ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಬದಲಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 1960ರ ಅನಂತರ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅದನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ

ವಲಸೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮತವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಾದವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಹೈಡೆಗಾರನ ಪ್ರಮುಖವಾದವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ತುಂಬಾ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂವೇದನೆಗೆ ತಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೆಲವು ಆಂಶಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಹೇಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೈಡೆಗಾರ ಕೊಡುವ ಉದಾಹಣೆಯು ಹೀಗಿದೆ: a+b+c+d........ ಇವುಗಳು ಯಾವುದನ್ನೋ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಅವಾಸ್ತವ ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. (martin Heidegger, History of the concept of time, p. 58. ಇಂಡಿಯಾನಾ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, 1985.) ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಅಹಮಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಹಸ್ರೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೂ ಹೌದು. ಬಣ್ಣ, ಭೌತಿಕತೆ, ಅವಕಾಶಗಳು ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ. ಕಮಲವೆನ್ನುವವಳು ಪಾರ್ವತಿಗಿಂತ ಬೆಳ್ಳಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಪದ್ಯವು ನಾಡಿಗರ ಪದ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಇದೇ ರೀತಿಯೆ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ ಮತ್ತು ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾರರೂಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಣವೂ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ವಿಭಜನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ; ಜಾತಿ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಸ್ಪೀಸಿಸ್ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. species ಎನ್ನುವುದು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಪದ. ಅದು ಬಾಹ್ಯೂಪದ ಹಾಜರಾತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (History of the concept of time, p. 66.) ಇದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸರಳ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೈಡೆಗಾರನ ಪ್ರಕಾರ ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ.

ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಹಟವೂ ಇರುವಂತೆ ಇದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಸ್ಥಾನಾಂತರವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಇದೆ. ಅದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಒಂದು ನಿಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೂ ಸತ್ಯವು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ದೈವಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವು ನಮಗೆ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು

ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಜನರು ತಮಗೆ ಆದ ಸಂಕಟವನ್ನು ಮತ್ತು ನೋವುಗಳನ್ನು ದೇವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಿಂದ ಅವರ ನೋವುಗಳು ಮತ್ತು ರೋಗಗಳು ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅನ್ಯವನ್ನು (ಭಿನ್ನತೆ) ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಷ್ಪತ್ತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನೂ ಈವತ್ತು ನಾವು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಈ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆಕಾಶವು ಇದೆ ಎಂದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಖಗೋಳವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಚಂದ್ರಯಾನವು ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಹೊರತಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವು ಇಲ್ಲ. ಜೀವ ಮತ್ತು ದೇಹದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಹೊಸದಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ನೋಡಬಲ್ಲೆವು. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದದ್ದು ಕೂಡಾ ಈ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ. ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದದ್ದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸತ್ಯವಾಗಲೀ ಸಾರವಾಗಲೀ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಹಟವು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅರಿವು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಣೆ ನೀಡಿದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದ ಮೂಲಕ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ನಮಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿವಿಗೆ ಬಾರದಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇವೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವ ಎರಡೂ ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಂಬಂಧಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮ್ಯಾಜಿಕ್ ರಿಯಲಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರಾಮಚಂದ್ರ ದೇವರ ಮೂಗೇಲ ಮತ್ತು ಇತರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಇದೆ.

ಮ್ಯಾಜಿಕ್ ರಿಯಲಿಸಂ ಇರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವದಿಂದ ಅವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಅವಾಸ್ತವದಿಂದ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಪ್ರಯಾಣ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ನಿಜ ಎರಡೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾನು ಅವನನ್ನು ನಂಬುತ್ತೇನೆ ಅಥವಾ ನಾನು ಅವನನ್ನು ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಪ್ರಮಾಣವು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ನಮಗೆ ಪ್ರಮಾಣ. ನಾನು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದರೆ ನನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದೇ ಕಾಂಟ್‌ಸಲ್ಲಿ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸತ್ಯವಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಮೇಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರೂಪಕದ ಸತ್ಯ, ಮಾತಿನ ಸತ್ಯ, ನಂಬಿಕೆಯ ಸತ್ಯ, ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತ ಭೂಮಿಯು ತಿರುಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ

ಹಾದಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಾಷೆಯ ಆಟಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಜಗಳ ಬಂದುದು ಇಲ್ಲಿಂದ.

ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಗಳು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಕಣ್ಣು ಗ್ರಹಿಸುವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಥನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗೆ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಜವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ದಾಖಲೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಗಾಳಿಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಇರುವ ಸತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತೆ ಹೆಗೆಲ್ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ವಿಜ್ಞಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬೇಕು. ನಮಗೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಸತ್ಯವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಚೆಗೆ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಹೊರಗೆ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೇವರು ಹೊಣೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಚಿತ್ರವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ನಾವು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಜಾಗತಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ ಎಂದು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವು ತಕ್ಷಣವೇ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಈಗ ಯಜಮಾನರು ಮತ್ತು ಅವರ ರೂಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ವಾದವಾಗಿದೆ, ನಮ್ಮ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈಗ ಬರಹಗಳು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಹಳೆಯ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೆಲವು ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯನ್ನು

ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಅದನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ಬಗೆಯು ಬೇರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ರಚನೋತ್ತರವಾದವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ಚಿಹ್ನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಆದರೆ ಅದು ಅಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಗೆ ತಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. (ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ) ಅವರು ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಬದ್ಧತೆಯು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನೀಶೆ ಮತ್ತು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಮುಂತಾದವರ ಪ್ರಭಾವವು ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ನೆಲೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಡೆರಿಡಾ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಹೆಗೆಲ್, ನೀಶೆ, ಕಾಂಟ್ ಮೊದಲಾದವರ ಪ್ರಭಾವವು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅದು ಯಾವುದರ ಪರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಮುಗ್ಧತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ರೂಪವೇ ಅಥವಾ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವೇ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿರೋಧವೂ ಇದೆ. ಅವರ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕತೆಯನ್ನು ಮಿಶ್ರಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರ ಹಾಗೂ ಜನಾಂಗವಾದವನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಈ ಕುರಿತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈವತ್ತು ಅನೇಕರು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಶೈಲಿಯಾಗಿಯೂ, ಒಂದು ಆಡಂಬರವಾಗಿಯೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಮಿಶ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಅಥವಾ ಅಂತರ, ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಪರಿಧಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು, ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವಗಳು, ಕತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದ ರೂಪಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯೆಂದೂ; ಅದಕ್ಕೂ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕಷ್ಟ.

ಆಲ್ತೂಸರ್ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಗ್ರತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಅನುಕರಣೆ, ರೂಪನಿಷ್ಪತ್ತಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ರೂಪನಿಷ್ಪತ್ತಿ, ಅನುಕರಣೆ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಅನ್ವಯಗಳು, ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಆಗಿವೆ, ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವಾಗಿದೆ. ಕಟ್ಟಡಗಳು ಮತ್ತು ಕಲಾವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಈವತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಶೈಲಿಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊಸದಾದ ವಾಸ್ತು ಶೈಲಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಹಣದ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಒಂದು ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಬೇರು ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ತಳಹದಿ ರಹಿತವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸಿನಿಮಾ ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುವ ಅಂಶಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ದ್ಯೋತಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನವೀನವಾದ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಅದು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ದರ್ಶನ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ವಾದವಾಗಿದೆ. (ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಕಾನಿನ ವಾದವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. : Double vision ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.) ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರ ಹೇಳಬೇಕು:

ಈಗ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತು. ಈಗ ಮೊದಲಿನ ರೀತಿಗಳು ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಬದಲಾಗಿದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸದೆ ಉಳಿದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆದಾಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ರಾಜಕೀಯದ ಒಂದು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಇದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಜನರ ಹೊಸದಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅಂದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ನವ ಇತಿಹಾಸವು ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ನವೀನವಾದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಸ್ವಂತ ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಯ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೂಡಾ ಹಲವು ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೊಸ ವರ್ಗವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೊಸವರ್ಗವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ಕಾಲವು ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸದಾದ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಕಾಲ ದೇಶ ಪರಿಧಿಗಳಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಅಸಂಗತವೂ ಸಹಾ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇವೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ತ್ರೆ, ನೀಶೆ ಮುತಾದವರ ಪ್ರಭಾವವು ಇದೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಟೀ ಶರ್ಟ್ ಹೇಗೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಫ್ಯಾಷನ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದು ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆಯೇ ಎಂದು ಮಾತ್ರ. ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇವೆ. ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಇದೆ. ವಸಾಹತೀಕರಣಗೊಂಡ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ರೈತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ತಿರುವು ಮುರುವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದು ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಗಿತಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈಗ ರಿಯಲ್ ಎಸ್ಟೇಟ್ ದಂಧೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದರ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಹೊಸದಾದ ನಿಯಮಗಳು ಜಾರಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ಹಿಂಸೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ, ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯವು ಬೇರೆ

ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪವಿತ್ರವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉನ್ನತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇದು ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಜಾಗತಿಕವಾದ ಮಾನದಂಡಗಳು ರೂಪಾಂತರವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಉದ್ವೇಗವಂತೂ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಹ್ನೆಯು ಬೇರೆ ರೂಪವನ್ನು ತಳೆಯಿತು. ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ನಿಲುವು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಗಳು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸಂವಾದಿ ಎನ್ನುವುದು ಖಚಿತತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅದರ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಓದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರವೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹೇಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭದ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿ. ಅನ್ವಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅದು ಒಂದು ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮೇಜನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಆನ್ವಯಿಕತೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂಮಿಯ ಒಳಗೆ ಏನಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ ಭೂಗರ್ಭಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನು ಕೆಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನು ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪದರಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಳಸುವ ಪರಿಕರವು ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪದರಗಳನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಪದ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲಿಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಈ ತರಹದ ಪರಿಕರಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಮಗಳು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಗ್ರೀಕಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಕೆಲವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ : ಸಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಅವನಿಗೆ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು, ಅದರ ಸಾರ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳು ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ನೀಶೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದವನು ಡೆರಿಡಾ. ರಚಿತವಾದ್ದು ಮತ್ತು ರಚಿತವಾಗದೇ ಇರುವುದು; ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಹೀಗೆ ಡೆರಿಡಾ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಯು ರಚಿತವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಮೌನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ

ಭಾಷೆಯು ವ್ಯಕ್ತ ಮತ್ತು ಅವ್ಯಕ್ತಗಳ ನಡುವೆ ಸುಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ತಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವೇ ನಮಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಮನೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂವಹನವು ಇದೆ. ಅದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದೇ ನಮಗೆ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸವಾಲಾಗಿದೆ. ಮೊಲವು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮೊಲದಂತೆ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಭಾರತದವರನ್ನು ನೋಡಿದ್ದು ಹೇಗೆ? ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾತಾಡುವ ಜನರು ಉಳಿದವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ. ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂಕರವು ಹೇಗೆ ನಡೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವರು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಥರ ನೋಡಿದರು. ನಾವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ನೋಡಿದೆವು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಈವತ್ತು ನಾವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನಾವೀಗ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ಸಂದೇಹದಿಂದ ನೋಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಜಗತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈಗ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಎದುರು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಬರಹವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಾರ್ತ್ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.: ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವಾಗ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆಕರವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಬರವಣಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೂ ಆಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯು ಆಗುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನೋಡಿ ಅದನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೇ ಸಂಕೇತ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಚರ್ಚೆ. ಶೈಲಿಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸಂಕೇತ ಆಧಾರಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಇದನ್ನೇ ಬಾರ್ತ್ ಸೀಮಿಯೋ ಕ್ರಿಟಿಸಿಸಂ ಎಂದು ಕರೆದ. ಅದರ ಅನಂತರ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರ್ಚೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿತ್ತು. ಭಾಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಹಾಗೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮರೆವಿನ ಕುರಿತು ನೀಶೆಯು ಮಾತಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. (ದಿ ಯೂಸ್

ಅಂಡ್ ಅಬ್ಯೂಸ್ ಆಫ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ) ಮತ್ತೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಸರಳವಲ್ಲವೆನ್ನುವ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಅದು ಬರೀ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಾದವೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಭಾಷೆಯ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರದಾನವಾಯಿತು.

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ ಎಂದು ಸಸೂರ್ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೀಮಿಯೋ ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು ಅದರ ಸಂಕೇತವು ಮಾತ್ರವೇ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ವಾಕ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹೇಗೆ ಬರಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿವೇಚನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾಷೆಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮೂಲವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶವು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಾವು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಯಾವತ್ತೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವದ ಪ್ರಕಟಣೆಯು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಮುಖಾಮುಖಿಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಎದುರು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಗೈರುಹಾಜರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಅದನ್ನು ಬರೆಯುವುದರಿಂದ ಬರಹವು ಮಾತಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಬರಹದ ಮೂಲಕವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಮತ್ತು ನೀನು, ಅದು ಮತ್ತು ಅವನು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಧ್ರುವೀಕರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಎದುರು

ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹಾಜರಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಹಾಜರಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾನು ಮತ್ತು ನಾನು ಆಗದೇ ಇರುವುದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ನಾನು ಮತ್ತು ನಾನು ಅಲ್ಲದೆ ಇರುವುದು ಅಂದರೆ ನೀನು ಎನ್ನುವ ಧ್ವನಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇದ್ದಾಗ ನೀನು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಇವುಗಳು ಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನೀನು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತುಕತೆಯಾದರೆ ಅವನು ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಹಾಜರಾತಿಯು ಇಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನೀನು ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ಅವನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ. ಅವನು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಹಾಜರಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಇದು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುವುದು ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ, ಆದರೆ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಇವೆ. ಯಾವಾಗ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬರಹವು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬರಹದ ಒಳಗೆ ನಾವು ಇರುತ್ತೇವೆ. ಬರಹವು ಒಂದು ಲಿಪಿ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತನಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಬರೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ನಾನು ನಡೆದೆ, ನಾನು ನಡೆಯವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದೆ, ನಾನು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಮತ್ತು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ಕಳೆದು ಹೋದ ಘಟನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಧ್ವನಿಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಕನು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅದು ಮುಗಿಯಿತು. ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹವು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಓದುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೆ, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಬಾರ್ತ್ –1986 ದಿ ರಸಲ್ ಆಫ್ ಲ್ಯಾಂಗ್ವೇಜ್ (ಟು ರೈಟ್ : ಅನ್ ಇಂಟ್ರಸಿಟಿವ್ ವರ್ಬ್ ಪುಟ 20 ಬಾಸಿಲ್ ಬ್ಲಾಕ್ವೆಲ್) ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ: ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೋಟಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಯರೋಪಿನ ಕಥನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ನಾವು ಈಗ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈಗ ಇದು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಬರಹಗಳ ಹೊಸತನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕಾಲವೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈಗ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಹೊಸ ಮತ್ತು ಯುವ ಉತ್ಸಾಹಿ ಪಡೆಯುವ ಲೇಖಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವು ಕಾರಣವನ್ನು ಅದು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಇದನ್ನು ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತಾ ಇರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇರಲಿ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ನೀಶೆಯು ಮಾಡಿದ ಒಂದು ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವನು "ಮನುಷ್ಯರೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ– ಒಂದು ತಲೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಟ್ಟೆ. ತಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಹಸಿವು. ಮತ್ತೊಂದು ಹೊಟ್ಟೆ, ಇದು ಹಸಿವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ." ಆದರೆ ಯಾವನೂ ತನ್ನ ಹಸಿವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಲಾರ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮಾತಾಡಲೂಬಾರದು ಮತ್ತು ಬರೆಯಲೂಬಾರದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕೇ? ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಹಾ ನಿರೂಪಣೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆ ಮಹಾ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಒಳಗೆ ಬರದಂತೆ ನಾವು ತಡೆದಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಎಡವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಬಲವಾದಿಗಳೂ ಈ ತಪ್ಪನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ – ಅದೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೆಲವರಿಗೆ ಮೀಸಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು– ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಡವರು ಸಮಾಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರರ್ಥ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ಅಲ್ಲ. ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆರಡೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ? ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಮಾನದಂಡವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸದೇ ಹೋದರೆ ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ–ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ದಿನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲೂ ದಿನದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಮಹತ್ವದ್ದು ನಿಜ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಲ್ಲ. ನಮಗೆ

ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಉಳಿದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದೊಳಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ತರಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ತರಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ ಎಂಬಂತೆ ನಾವು ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾರಸುದಾರರು ಅಲ್ಲ.

ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ, ಬಡತನ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಮಹತ್ವದ್ದೇ ಆಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಇವಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಸಂವೇದನಾಶೀಲನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇದರ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಮಾತ್ರ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನೇಕ ಆಯ್ಕೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅನೇಕ ಆಯ್ಕೆಗಳೇ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಎಡವಾಗಬೇಕಿದ್ದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದುವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಆಗಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಅನೇಕರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಡವಳಿಕೆ .ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಮರೆತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಜಟಿಲವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣ ಈ ದೇಶಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟ. ಮತ್ತೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಬೇರೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಇದ್ದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುವುದು ಎಂದರೆ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮರುರೂಪುಗೊಳಿಸುವುದು. ಹಾಗೂ ಅದರ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದರ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾಗವಹಿಸಿದರು. ನಮಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ ಯಾವುದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದು ಸ್ಥಳಿಯತೆ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು – ಅದು ಯರೋಪಿನ ಆಗಿನ ಕಂಪೆನಿಗಳ ವ್ಯವಹಾರ. ಆ ಕಂಪೆನಿಗಳಿಗೆ ಲಾಭ ಮತ್ತು ನಷ್ಟವನ್ನು ಸರಿದೂಗಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈಗ ಏನಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು: ಈಗಿನ ನಮ್ಮ ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದ

ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳೂ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಈಗ ಮೊದಲನೆಯ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಭಜಿತ ರೇಖೆಯನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಮೊದಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ಕೆಟ್ಟವು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯವು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚರ್ಚೆಗಳು ದೇಶೀವಾದ, ವಿಸ್ಮೃತಿ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವರ್ಗವನ್ನು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗಗಳ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅದು ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಟವೆಂದು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸುಲಭವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಗಳಗನಾಥರು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಗಳಗನಾಥರಿಗೆ ನೆನಪು ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ನೀಶೆಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅದು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಭೂತದ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು. ಅದು ಪರ್ವತ ಸದೃಶವಾದ್ದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಆತಂಕವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ನೆನಪು ನಮಗೆ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾರದು. ಕಳೆದು ಹೋದುದರ ನೆನಪು ನಮಗೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಅದು ಘಾತಿಸುವ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ನೀಶೆಯು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಆಕ್ಷೇಪ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದು ಅನಂತರದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತು. (ನೀಶೆ–ದಿ ಯೂಸ್ ಅಂಡ್ ಅಬ್ಯೂಸ್ ಆಫ್ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ) ಗತದ ಒಂದು ಸ್ಮಾರಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಭ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಾಮೋಹ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೆ ಅವು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದಕ್ಕೂ ಅದರ

ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬೇಧ ಮಾಡಿದೆ. ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯ, ಯಾವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಾದವು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಯಾವ ಭಾಗವನ್ನು ಅಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಹೇಳಿರುವ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಭಾಗ ಹೇಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭವು ಹೇಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಅಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗೆ ಅದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದು ಕೇವಲ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಪಲ್ಲಟ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯೋಚಿಸಬಹುದು. ಅದು ತನಗೆ ಯಾವುದೇ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿತು. ಹೀಗಾದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮುಕ್ತವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಗೋಡೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಲೋಚನೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರ ಮಾತ್ರ, ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಆಗುವಿಕೆಗೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೈಡೆಗಾರ್ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಹುಟ್ಟು, ಸಾವಿನ ಮಧ್ಯೆ ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ಯಾವುದು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು 'ಆಗುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ಆಗುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಅದು ಕೆಟ್ಟದಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೈಡೆಗಾರ್‌ನವಾದ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಸ್ತು ಮುಖ್ಯ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತವೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಚರವೇ ಹೊರತು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವೇ ಹೊರತು ಅದು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಳೆದುಹೋದದು ಏನು ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿತನವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ

ಸ್ವಯಂ ಸಾಕ್ಷ್ಯವಿದೆ ವಸ್ತುಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಉಪಯೋಗದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲಬದ್ಧ ಮತ್ತು ಕಾಲಾತೀತ ಎರಡೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ವಿಷಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎರಡೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. 'ಆಯ್ಕೆ' ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅಂಥೆಟಿಕ್ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಜೀವನ ಕ್ರಮದೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಹೈಡೆಗಾರನ ವಾದದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು. ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವನು ಜೊತೆಗೆ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ಕಾಲಿಕತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅವನು ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: Marntin Heidegger, 1996, Being and time, p. 340-354.) state university of new York pees.)

ಚರಿತ್ರೆಯು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಹಿಂದಿನ ಮಹಾನ್ ನಿಲುವುಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವಿಸಬಹುದು: ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳ ವಿಫಲವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೋ ಏನೋ? ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರ-ವಾದದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಅನೇಕವನ್ನು ಮರೆತಿದೆ. ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣ-ವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಬೇರೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಅಧುನಿಕತಾವಾದ ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಟ ಪಕ್ಷ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದನ್ನೂ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಸು ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು – ನಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಜೊತೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ವಸ್ತು; ಘಟನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂರು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ಪವಿತ್ರವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು; ಸಹಜ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮೊದಲನೆಯದು ಥಿಯಾಲಜಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಎರಡನೆಯದು. ಮೂರನೆಯದಾದ ಮಾನವೀಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆ ಸಂಬಂಧಪಡುತ್ತವೆ. (katerina deeigiogi 2005, kant and culture of enlightment, p.16, state university of newyork press.)

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದರ್ಶವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೇ, ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾಂಟ್ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಿಂತನೆಯು ಮುಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವನು ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಗಮನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಡೆಗೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಹಾನ್ ಕಥನಗಳನ್ನು ಅವನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದೆಯೆಂದು ಅವನಿಗೆ ತಿಳಿದಿದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಮನುಷ್ಯ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಸಹಯೋಗ, ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಅವನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಹಜ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಸಹಜತೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. (ಅದೇ; ಪುಟ. 102.) ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಅವನ ವಾದವು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಇದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಏಕಾಂತವಾದದ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೇ? ಆಧುನಿಕತಾವಾದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಯಾವುದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಅಂತರವನ್ನು ಗಣಿಸಲಾರದೆ ಹೋಗಿದ್ದೇವೆ. ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟಿದ್ದೇವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಅದರದೇ ಆದ ವರ್ಗವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ಅಧಿಕಾರವೂ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತರ್ಕ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದವು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹಸಿವೆ ಮತ್ತು ಬಡತನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಷಯವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆತಂಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಉದಾರವಾದವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಧೋರಣೆಗಳು ಈವತ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಡ್ಯಾನ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ರಂಗಭೂಮಿಯಿಂದ ಬೀದಿಗೆ ಬಂದ ನೃತ್ಯಗಳು ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಬೇರೆಯದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಾದಂಬರಿಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ರೇಖೆಯು ಸರಳವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಇಷ್ಟವಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲ, ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಾದವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡವು. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವವನ ಆಂತರಿಕವಾದ ಧ್ವನಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಬಗೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಜಿಜೆಕ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಇಬ್ಬರು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಗ್ರಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಬ್ಬರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದರ ಗುಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸತ್ಯವೂ ಕೂಡಾ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ವಿಷಯವು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಯಾವತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತು ಅದರ ಗುಣ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವು ಆಗಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನದೇ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಬಂಧಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆಂಬುದು ಕಾಂಟ್‌ನ ವಾದ. ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಾವು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಇಚ್ಚಿತ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಆಧುನಿಕತೆಯು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮರೆತು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಹಾಗೆ ಆಗಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆನಪುಗಳಿಲ್ಲದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಭಾಷೆ, ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನೀರು ಪಾಲಾಗಿದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ನಾವು ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ದಂತಗೋಪುರದ ಲೇಖಕರು, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಯೋಚಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಹರೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಬದಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಂಟ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. (ನೋಡಿ : Allen w. wood 2002, ground work for the meta physies of words yaec university press.)

ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಹೀಗೆ – ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶದೊಳಗಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯೊಳಗೆ ಇರುವವರು ಮಾತ್ರವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ವಿವರಿಸ-ಬಲ್ಲರು. ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಒಳಗಿನವರು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸಲು ಶಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ನಿಜ. ಸನ್ನಿವೇಶದೊಳಗಿನವರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಧ್ವನಿಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಫ್ಯಾಂಟಸಿ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದು. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿವೇಕವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣವೇ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವುದು. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಬಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಭಾವವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೆಲವರನ್ನು ವಸಾಹತುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ವಿವರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಳುವುದು ಯಾರಿಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದು. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡಾ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆತು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರಿಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಅರಾಜಕವಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೂ ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಗತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಕೇವಲ ಘಟಕವಲ್ಲ. ಲಿಬರಲ್‌ವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಇರುವ ನಂಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಯಾರದೋ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾವು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನ್ವಯಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು– ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಹಳ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಅರ್ಥಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆಂದರೇನು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೇ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಅಧಿಕಾರ, ಆಸಕ್ತಿ, ಅನನ್ಯತೆ, ರಾಜಕೀಯ ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯವೇ ನಮಗೆ ಬೇಡವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಉದಾರವಾದವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ಇಂಥ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹೊಸ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಎಡ ಚಿಂತನೆಯು ಸಾಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾವು ಎಡವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥವೂ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಾರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ರಾಜಕಾರಣವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಫುಕೋ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪರಿಸರವಾದ, ಮಹಿಳಾವಾದಗಳು ಈಗ ಯಾಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ಈಗ ನಮ್ಮ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ಇವುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಶೈಲಿಗಳು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಮ್ಮ ರುಚಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತ ಪ್ರಪಂಚಗಳನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬೇರೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತ ಜಗತ್ತಿನ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ವೈಯಕಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ದಮನ ಮಾಡುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವನ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಇವುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಕಥನಗಳು ಬೇರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಥಳಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿ ಹೊಸ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಈಗ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಈಗ ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎಡದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ? ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕಥನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ? ನಾವು ಈಗ ಮಾತಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಇದನ್ನು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಚಿಂತನೆಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಅಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈಗ ಬಹುತ್ವ, ಅಂತರ, ಬಹು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೇ ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂತರ, ಅನನ್ಯತೆ, ಬಹುತ್ವ ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಈಗ ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವದಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂತರ, ಅನನ್ಯತೆ, ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಚಹರೆಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಾದವು ಈ ಪದಗಳನ್ನೇ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಈ ಪದಗಳ ಪ್ಯಾಶನ್ ಮೂಲಕವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಪದಗಳ ಕುರಿತೇ ನಾವು ಮರು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಗಳೇ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಹೊಸ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಸತ್ಯ, ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆ, ಅನನ್ಯತೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಪ್ರಗತಿ, ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ವಿಚಾರವಾದದ ಮೂಲ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ. ವಿಚಾರವಾದವೆಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ವಿಚಾರವಾದವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ – ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದೇ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಅನೇಕ ಸಂಕಟವನ್ನು

ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ವಿಚಾರವಾದವು ನಿಂತಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ. ಅದು ಅಸತ್ಯವಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆಯು ಸರಿಯೇ ತಪ್ಪೇ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿತು. ಇಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸುಲಭವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಸಹಜವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಕಷ್ಟದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ನಂಬಿಕೆಯು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಅದು ಜನರಲ್ಲಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅದು ಜನರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದುದಲ್ಲ. ದೇಹದ ಹಸಿವೆಯು ನಮ್ಮ ನ್ಯೂಟ್ರೀಶನ್ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಸಿವಾಗುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ತಿನ್ನಲು ಹಸಿವೆಯು ಕಾರಣ. ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ.

ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಗುಣ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಭಾವಗಳು, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂಕೇತಗಳು, ಅದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವೆಂದು ರಚನಾವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಚನಾವಾದವು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಜನರು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದವನ್ನು ನಡೆಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕೃತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಓದುವುದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಒಂದು ಗುಣ. ಓದುಗನು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮರು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವು. 1960 ಮತ್ತು 1970ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿಜದೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದೂ ಕೂಡಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಧನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಅಮೇರಿಕಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ವಿರೋಧಿ ಧೋರಣೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ದೂರವಿಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಿದ್ದಾಂತ ವಿರೋಧಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಾದವನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಾರೆ– ಅದೇಂದರೆ ಅವರು ಡಾಕ್ಟರಂತೆ ನಮಗೆ ಹಿತವಚನಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲ. ನೀವು ಜೀವನವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೀರಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಆಧಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲಕ ಜೀವನವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಕಾರ್ಯ

ಮತ್ತು ಕಾರಣವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆಗೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತರ್ಕಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ; ಸಮಾಜಕ್ಕೂ; ಜೀವನದ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಜೀವನವು ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಲೆಗೆ ಬಂಧಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ನಾವು ಯಾವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆಯೋ ಆ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಭ್ರಮೆಯೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೀ ಓದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅದು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. 2008ರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಾನಿಶ್ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಶೇಕಡಾ 25% ಜನರು ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಶೇಕಡಾ 50% ಜನರು ಯುವಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು, ಇದು ಒಂದು ಅಂಕಿ ಅಂಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾರ್ಪೋರೇಟ್ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಉತ್ಪನ್ನವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಮುಕ್ತ ಮಾಡುವುದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ತರ್ಕಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯ, ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ನೋಡದೆ ಇರುವುದು, ಮೂಲತಃ ಅದು ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಭಾವನೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿತು. ನೈತಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸಂವಾದಿ–ಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲು ಅದು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಫುಕೋನ ವಾದವೂ ಹೌದು.

ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ನಿಜ ಯಾವುದು ಅಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಅರಾಜಕತಾವಾದಿ–ಗಳಾಗುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ನೀಶೆಯು ತನಗೆ ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನಿರಾಕರಣೆಯು ಅವರ ಧಾಟಿ ಮಾತ್ರ. ಅವರಿಗೆ ಜೀವನದ ನಂಬಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಸೋಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸತ್ಯ ಮಾತ್ರ. ನಿಮ್ಮ ಜೀವನದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರವೆಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ನೀವು ಜನರ ಪರವಾಗಿರಬೇಕೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು ಜೀವನದ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಜೀವನವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ನಿಜವಾದ ಜೀವನ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಗೋಜು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದು ಎಂದು ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ತೇಲಿಹೋಗುವ ಮರದ ತುಂಡು ಎನ್ನುವಂತೆ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ಅತಾತ್ವಿಕರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ನಿಂತುಕೊಂಡು ನಾವು ಜೀವನವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿನದು ಅರ್ಥ ಹೀನವೆಂದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನದು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಮುಜುಗರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೆಳೆಯುವಾಗ ಒಳಗಿನಿಂದ ಬೆಳೆಯುವುದು ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬೆಳೆಯುವುದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೆಳೆಯುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಅಥವಾ ನೀನು ನಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟದಾಯಕವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಇದು ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ನನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಅದು ಕಷ್ಟ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ನಮಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೂ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಅದರ ಆಚೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ನಮಗೆ ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟು ನಾವು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಜರುಗುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಆಳವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆ ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮುಗಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದು ಅತ್ಯಂತವಾದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಮಗ್ರವಾಗಿಯೇ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಮೂಲ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾರೂ ದೈವೀ ಪುರುಷರೂ ಅಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಹಸಿವು, ಸಿಟ್ಟು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮೃಗತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಹಜವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ನೈತಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ

ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಗೋ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಅಪಾಯಗಳು ಇವೆ. ನೈತಿಕ ಪರಂಪರೆಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಹಳೆತಾದಂತೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರ ಅನಂತರ ಬಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಈ ಅರ್ಥದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದುರಂತದ ಛಾಯೆ ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಗಂಭೀರವಾದುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಈ ರೀತಿಯ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲತಃ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾರಣವೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಅತಾತ್ವಿಕರು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬರೀ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆಚೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಧ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ-ರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ, ನೈತಿಕತೆ, ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಅದರ ಸಂಕೇತ, ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಕುರಿತು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಓದುಗರನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆ ಮಾತ್ರ. ವಾಸ್ತವತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಹೇಳುವುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು. ಅವರು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಇದರಿಂದ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಸತ್ಯ, ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ.

ಅತಾತ್ವಿಕರು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ಕೂಡಾ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಈಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅನೇಕರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ತಾವು ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು

ವಿಸ್ತರಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ನಿಲುವು ಬಂದಿರುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ನಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನೇಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯದ ಬಹುತ್ವ, ಅರ್ಥದ ಬಹುತ್ವ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಾರಾ ಸಗಟಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನವರು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿವನವರು ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಕೇಳಲು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಳಗಿನವರು, ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕರೆಯಲು ಸುಲಭ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಒಳಗಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೋ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಒಳಗಿನವರು, ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯಾವ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಒಳಗಿನಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸರಿಯಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಸಹಜತೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಅಸಹಜತೆಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನುಕರಣೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಸಹಜತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಕೃತಕವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ನಾವು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ.

ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಕೇಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತಾತ್ವಿಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವರೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇ ಅವರ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡಿದರೂ ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿವುದು ಕಷ್ಟ. ನಿಲುವು ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿರೋಧಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ

ಅವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಗುದ್ದಾಟ ನಡೆಸಿದ ಹಾಗೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಯಾಡಿಸಿದ ಹಾಗೆ. ಅವರು ಒಂದು ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧರಲ್ಲ. ಅವರು ನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮರೆತದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಭರ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ದೈಹಿಕ ಸನ್ನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇಹದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನೆಗಳಿಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯೇ? ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬೌಂಡರಿ ಲೈನ್ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಬೇಲಿಗಳು ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಯೊಳಗಿನಿಂದ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಭಾಷೆಗೂ ಇರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು– ಯಾವುದನ್ನು ಅಮ್ನೇಶಿಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ಖಿನ್ನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಖಿನ್ನತೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಕಟ್ಟುಪಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ನೀಶೆ ಇಬ್ಬರೂ ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಖಿನ್ನತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಖಿನ್ನತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ಕೇಡಿನ ರೂಪದ್ದು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಮೂಲತಃ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಿಂದ ಬಂದ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾರತೆ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸಶೀಲತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂತು. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ವಿನಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ಥಿರತೆಯೂ ಬಂತು. ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬಂದಾಗ ವಾಸ್ತವತೆಯು ನಿರಾಕರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಮತ್ತು ನವ್ಯತೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿತು. ಕಾಫ್ಕಾನ ಬರಹಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಗೆ ಬಂದುದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಥಿರತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು – ರಚನೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಎಡವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂಲಕ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯ್ಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನೆನಪುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ನೆನಪುಗಳೇ ವಿಚಿತ್ರ. ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಹತ್ತಿರ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಓದುಗನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಸರಿಯಾದ ಓದು ಮತ್ತು ತಪ್ಪಾದ ಓದು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಅತಾತ್ವಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಓದುವುದು, ಕೇಳುವುದು, ಬರೆಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಯಾವುದೇ ಸುಕ್ಕುಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿಕಾರ ಬರೆಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಓದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಓದು" ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ತಾರತಮ್ಯ, ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ತಪ್ಪು ದಾರಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಳುವ ಖಾಲಿಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಳವಲ್ಲ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಬಹುತ್ವವಾದವು ಕೊನೆಗೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಅದು ಒರಸಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಏಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದು 5ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದಲೇ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತು. ಯಾವುದು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನವ್ಯವೆಂದು ಕರೆದರು. ಈಗ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥ. ಭಾವನೆಗಳೂ ಎಂದರೆ ಅದು ಅಭಿಜಾತವೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಆಧುನಿಕತೆಯು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು ಆಧುನಿಕವಾಗುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಆಂತರಿಕವಾದ ಅವಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು.

ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿತು. ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳು ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಂದು ಸಾರಾಂಶ ರೂಪವಾಗಿಯೂ ನೋಡಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದ ರೂಪವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ಕೆಲವನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅವರ ಬಯಕೆಗಳು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಬಂದಿತು. ಸಂಕೇತವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಅವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಭಾಷೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಚಿಹ್ನೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇವರ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೋನಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ, ನಿರಚನವಾದ ಮುಂತಾದವು ಈವತ್ತು ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ–

ಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಲು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂದರೇನು ಅಂತಲೂ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭಿನ್ನತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯ ಮಾಡುವುದು ಎಲ್ಲರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿದೆ.

ಅತಾತ್ವಿಕತೆವನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಗುಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಓದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅವರ ಭಾವನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನಿಗೂ ಅವನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ, ಸಮಾಜ, ರಾಜಕಾರಣ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಗುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರಕ್ತಹೀನತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತವೆ, ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈಗ ಮೂರನೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಬೇಕು ಎಂದು ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಹೊರಟರು. ಆದರೆ ಅವರ ಪ್ರತಿರೋಧವು ನಪಾಸಾಯಿತು. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅವರು ಹೇಳಿದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಾರ್ವಜನಿಕರು ಇದ್ದಾರೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಿರಚನವಾದವು ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಯಾವುದನ್ನು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯಂತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಲಕಾನ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಭಯವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ದೇವರ ಭಯವು ನಮಗೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅಪಾಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು, ಭಯವನ್ನು ನಿವಾರಣೆ ಮಾಡಲು ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ನಮಗೆ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಭಯವು ಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಕವೇ ಬಗೆ ಹರಿಸುತ್ತೇವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಸಂಕೇತಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಭಯ ಮತ್ತು ಭಯದ ನಿವಾರಣೆ ಆತಂಕ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿವಾರಣೆ ಹೀಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಸ್ವರೂಪವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದೆ. ದೇವರು ನಮಗೆ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ರಚನಾವಾದ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ, ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಾದವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಬಳಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ಪ್ರಭಾವವು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಮೇಲೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧ ನಿಕಟವಾಗಿತ್ತು. ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ

ನೈತಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. 'ಮಾನವೀಯ ಚರಿತ್ರೆ' ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಿಶೇಷ ಪದವಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿವರಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಒಂದು ವರ್ಗವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅವನದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ತನ್ನದೇ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅದು ಅವನ ಅಗತ್ಯ. ಒಂದು ನಿಯಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಭಿರುಚಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯೂ ಅವನ ಅಗತ್ಯ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯು ನಿಯಂತ್ರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೆಲವು ನೈತಿಕ ಬಂಧನವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬಾಹ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಾಗರಿಕರು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ನಾವು ಆಗಿರುತ್ತೇವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಿತು ಮಾಡಿವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಯಾಮ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗೆ ಹಾಗೂ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರ, ನಾಗರಿಕ ರಚನೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಸರಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೀಮಾರೇಖೆಗಳು ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೆಂಬ ಅರಿವು ಅವನಿಗಿದೆ. (Amele ok senbeg rorty 2009, Kants idia for a universal History with a cosmopolinan aim, p. 10-19) ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ (ಕೈಗಾರೀಕರಣ) ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧದ ನಡುವೆ ಬಿರುಕುಂಟಾಯಿತು. ಇದು ಪರಕೀಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ, ಭಾಷೆಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಮತ್ತು ಸಂವಾದದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಕ್ತಾಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಇದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾದರೂ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೇಲೆ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನ.

1960ರ ಅನಂತರ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬದಲಾಯಿತು. ಆದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವರು ಕಲೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಮುಕ್ತಾಯವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅಂದರೆ ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಕಲೆಯನ್ನು

ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. 1920ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಗ್ರಟೊವಸ್ಕಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿ ಆಗಿದೆ. ರಂಗಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸತು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವನ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಟೊವಸ್ಕಿಯು ಒಂದು ಥರ ಹೇಳಿದರೆ ಬೆಕೆಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ರಂಗಭೂಮಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ತರ. ಅವನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ರಂಗಭೂಮಿಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅವನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ. ರಂಗಭೂಮಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರಿನ ನಾಟಕಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಧೋರಣೆಯು ಅವನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಬರೆದ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಬೆಕೆಟ್‌ಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾಟಕವೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಹೀನವಾದದ್ದೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೂ ನಿಜವಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಘಟನೆಗಳಿಗೂ ಕತೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರವೂ ಹೀಗೆಯೇ– ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ತೆಳುವಾದ ಗೆರೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ, ಸಂಕಥನ, ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣ; ಪ್ರಾಕ್ತನತೆ, ಅಂತರಗಳ ನಡುವಣ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಹೀಗೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಫುಕೋನಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇದೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋನ ಪ್ರಕಾರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪಶ್ಚಿಮದ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಪಶ್ಚಿಮದ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ಆರ್ಥಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು; ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು 16–18 ನೇ ಶತಮಾನದ ತನಕ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಮಾನವತಾವಾದ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನಂತರ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಬರೆದದನ್ನು ಫುಕೋ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಇನ್ನೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ವಾದವೆಂದರೆ ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಅನಂತರ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗ. ಇದು ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಮೊದಲನೆಯ ಹಂತ. ಅದರ ಅನಂತರವೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳು ಶುರುವಾದವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕಥನವು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಕೇವಲ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿತ–ವಾದುದ್ದಲ್ಲ. ಅದು ಕೈಗಾರೀಕರಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುನರ್‌ಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರಭಾವ

ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದ ಯುರೋಪಿನ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ. ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ನನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಆಗಿದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ನನ್ನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಕೂಡಾ ಈ ಜಗತ್ತು ಇದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾನು ಮತ್ತು ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯತನದ ಒಂದು ಗುರುತು. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವು ಇದೆ. ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೈಡೆಗಾರ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಗುವಿಕೆಯು ಒಂದು ಕಾಲದ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಜೀವನಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವಿನ ನಡುವೆ ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವಿನ 'ಮಧ್ಯೆ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು 'ಅನ್ ಅಥೆಂಟಿಕ್' 'ಅಥೆಂಟಿಕ್' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕಾಲವು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಟ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಳೆದುದನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು 'ಆಗುವಿಕೆ'ಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಳೆದ ಕಾಲ'ವೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೈಡೆಗಾರನಲ್ಲಿ 'ಚರಿತ್ರೆ' 'ಆಗುವಿಕೆ' ಮತ್ತು ಆಯ್ಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (marntin Heidegger 1996, Being and time, p. 341-358) ಅವನು 'ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ'ಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮ್ಮ ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ವಸ್ತುವು ಹೊಂದಿರುವ ಗುಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ವಿವರಿಸಿದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕರ ಮೇಲೆ ಇದು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅವರು ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದು ಸತ್ಯ. ಅವರು ಮಾಡಿದ ಅನುಕರಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಆದರ್ಶವಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮುಖವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅವರ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು. ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ.

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸರಳಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದೆ. ಕಾಂಟ್‌ನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಯೆಂದರೆ ನಾವು ಲೋಕದ ಪ್ರಜೆಗಳು

ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಎಂದಾಗಲೀ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ರಚನೋತ್ತರವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉಂಟಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆ. ಅದು ಮೊದಲು ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಇದೆ. ಫ್ರಾನ್ಸಿನ ಕೆಲವು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಇವೆ. ಇದೆಲ್ಲವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಥೂಸರಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಬಾಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವೂ ಹೌದು. ಪಾಪವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯಾಕೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ 'ನಾನು' ಹೊರಗಿನ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಅರಿವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ಭಾಷಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ, ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ ವಸ್ತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕಲಾವಿದನು ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅನುಭವವನ್ನು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ (ರೋರ್ಟಿ – ಒಬ್ಜೆಕ್ಟಿವಿಟಿ , ರಿಲೇಟಿವಿಸಂ ಅಂಡ್ ಟ್ರುತ್ ಪುಟ. 107) ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾವುದು ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನೋಟವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸರಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯಗಳು ಬೇರೆ. ವಿವರಣೆಗಳಿಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಧ್ವನಿಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆದರೆ ಅದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಸ್ರೆಲ್ ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಸ್ರೆಲ್ ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ದಿ ಟ್ರಾನ್ಸಿಡೆನ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಇಗೋ ಪುಟ 35) ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂಗತಿ ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಯಾವುದು ಹಾಜರಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು

ಅಲೌಕಿಕ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವು ಯಾವುದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹಾಗೆ ಇದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಹಳೆಯದ ಎಲ್ಲವೂ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಸುಟ್ಟು ಬಿಡೋಣ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅದು ಬೇಡ ಎಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳಿದ್ದ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಾದಗಳು ಈಗ ತನ್ನ ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸದಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡದುಕೊಂಡಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಕಳೆದದ್ದು ಏನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉನ್ನತವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ಹೇಳಲು ಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾಗಿದೆ. ಹಿಟ್ಲರ್ ಜನರನ್ನು ಕೊಂದು ಹಾಕಿದ್ದು ಮತ್ತು ಹಿರೋಷಿಮಾ ನಾಗಾಸಾಕಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಾಂಬುಗಳು ಬಿದ್ದದ್ದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಇತಿಹಾಸ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಯು ನಾಶವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ನಿಂತಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಕಾನೂನು ಎಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲರ ಒಳಿತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಗಿರುವುದು ಬೇರೆ; ಆಗುತ್ತಿರುವುದೂ ಬೇರೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಂತರ ನಡೆದ ಅನೇಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಅನೇಕ ಜನರ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ನೀಶೆಯು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.ಆದರೆ ಅವನು ಭೂತಕಾಲದ ಪ್ರತಿಮೆ ಮತ್ತು ಐತಿಹ್ಯದ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆದವು. ಮನುಷ್ಯನು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದು ಮತ್ತು ಹಿಂಸಿಸುವುದು ನಡೆಯಿತು. ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವುದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಯಿತು. ಮನುಷ್ಯನು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ. ಆದರೆ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಡಗಿ ಕುಳಿತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ಯಾವುದರ ಕಡೆಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಅವರು ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳು

ನಮಗೆ ಈಗ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯ ಥರ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ, ಪ್ರಗತಿಪರತೆ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಭಿತ್ತಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಜನರು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಪುನುರುಜ್ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಆಗಿದ್ದು ಪರಿಕರ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಗತಿ. ಪುನುರುಜ್ಜೀವನದ ಕುರಿತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ಹೊಸ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ. ಅದು ಹಳೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದೆ. ಕಾರಣವಾದವು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಾವು ಜಗತ್ತಿನ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು. ರಸೆಲ್ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಗುಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಹಾಳು ಗೆಡಹಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಉಚ್ಚ-ನೀಚವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂದೆ ಬಂತೋ ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದವು. ಮನುಷ್ಯರ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯ ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವಿನಿಯಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಬಂತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ರೂಪಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದವು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಪುನುರುಜ್ಜೀವನವು ಅಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಹೊಸ ಗಣಿತದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂತು. ವಸ್ತುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಏಕತೆಯು ಪ್ರಧಾನ. (maxHorkheimen and theodor w. Adorno 2002, Dialechic of Enlightenment. P 10-20.) ಇದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿತು. ಹೊಸದಾದ ಕಾನೂನುಗಳ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವೂ ಆಯಿತು. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರದಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮನುಷ್ಯರು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದರೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಒಂದು ನಿರಾಸೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಜೀವನವು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಧರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿತು. ಬಾಹ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಭಿರುಚಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಯಿತು. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂತು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಏಕತೆಯು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಅದು ಅಷ್ಟೇ

ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಾಭ ನಷ್ಟಗಳ ಲೆಕ್ಕಚಾರವೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಯಿತು. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಇದು ಮುಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಇದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕವಾದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರವಾದ ಒಂದು ಜಗತ್ತು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಮತ್ತೆ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಸರವನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬಯಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಇದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಡೆರಿಡಾ, ಫುಕೋ ಮುಂತಾದವರು ಇದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದಾರೆ. ನಿರಚನವಾದವು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಿರಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಚನವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಸಂಗೀತ, ಸಿನಿಮಾ, ತಾಂತ್ರಿಕತೆ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇದರ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ತಂತ್ರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ–ಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇದರ ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಾದವೂ ಆಗಿದೆ.

ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಲುವು ಬೇರೆ ಥರವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಅದು ಆಧುನಿಕವಾದಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದ ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪರಿಧಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪರಿಧಿಯು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸ, ಉನ್ನತ ಮತ್ತು ನಿಮ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು ಅದು ಕಥನಾತ್ಮಕವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅವಕಾಶವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಕರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಚಿತ್ರ, ಛಾಯಾಚಿತ್ರ, ಸಿನಿಮಾ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು

ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಡೆರಿಡಾ ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ನೆಲೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ.

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗಳು

ತಾಂತ್ರಿಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಹುತೇಕ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸ ಬಿಂಬವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೋಡಲು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾದ ಕಿಟಿಕಿಗಳು ಇವೆ. ಬಹು ಎತ್ತರದ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಮಾಲುಗಳು ಗಿರಾಕಿಗಳನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ನಗರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹೊಸದಾದ ರಸ್ತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು, ಅದರ ತಿರುವುಗಳು ಹಾಗೂ ಅಡ್ಡ ರಸ್ತೆಗಳು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷದ ಕೆಳಗೆ ಇದ್ದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಈಗ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ನಾಗರಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸದಾ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ, ನಗರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಿದೆ. ಇವುಗಳಿಗೂ ಉತ್ಪನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ನಗರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಧ್ರುವೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ನಗರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವವರು ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನವು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನಗರಗಳ ಹೊರ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕಾವಲಯಗಳು ಇವೆ. ಅಂದರೆ ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯ ಹಾಗೂ ಸರಕು ಸಾಗಾಣಿಕೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ.

ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಯಾವುದು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಹಳೆಯ ಮನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವು ಒಂದು ಥರವಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಮನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ನಗರಗಳು ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ನಿಜ. ಒಂದು ಯುದ್ಧವು ಮತ್ತೆ ಎಲ್ಲಾ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಅಂತಿಮಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೊದಲ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಅನಂತರ ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಕುಸಿತ ಉಂಟಾಯಿತು.

ಅಂದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಘಾಸಿಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಅನಂತರ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೋಗಗಳ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಬಂತು. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಇವುಗಳು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದು ನಿಜ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನವ ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ಮತ್ತು ಕಾಂಟ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದ ಈ ಎರಡರ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವು ಕಾಣಿಸಿತು. ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ. ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಆಯ್ಕೆಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿದ್ದವು. ವಿನ್ಯಾಸದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರಲು ಇದು ಒಂದು ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಶುದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಮನೋರಂಜನೆಯಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದರಿಂದ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಲೆಯು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ನಿಜ. ಇಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿದ್ದು ಕೂಡಾ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಕಲೆಯು ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಭಿನ್ನವಾದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರ ಹಂಗು ಇರಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು.

1. ಅಧಿಕಾರ ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ.
2. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಲೋಕ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ.
3. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾದಂತೆ ನಮ್ಮ ನೋಟವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ.
4. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.
5. ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ.
6. ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.
7. ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ.
8. ಅಧಿಕಾರವು ವಿವಿಧ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ.
9. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ.
10. ಸಮಾಜ ರಚನೆಗೂ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದು ಫುಕೋನ ವಾದವಾಗಿದೆ.

ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದ ಅನೇಕ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು

ಮಾರ್ಕೂಸೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆಯು ಬದಲು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಪರಿಸರವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿತು. ಅದರ ಕಾರಣದಿಂದ ಜಗತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬದಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಳೆಯದನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಮಂಡಿಸಿತು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಹಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾವನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವವು ಹೇಗೆ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದವು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಾಸ್ತು ತಜ್ಞರು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ಕಟ್ಟಡಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅಲೆಕ್ಸ್ ತ್ಸೋನಿಸ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಅವರು ಕಟ್ಟಡಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿನ್ಯಾಸ ಮಾಡುವವರು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬಳಸುವವರ ನಡುವೆ ಹೊಸದಾದ ಸಂಬಂಧವು ಬಂದಿತು" ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದು ಹೊಸದಾದ ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಧೋರಣೆಯು ಕೂಡಾ ಬಂದಿತು. ಯಾವಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಬಂದಿತೋ ಆಗ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿತು. ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಬದಲಾದವು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಇದ್ದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಕೂಡಾ ಬದಲಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಅಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಅಗಲ ಮತ್ತು ಎತ್ತರ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಕಾಸದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದರ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು: ಎತ್ತರ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಗಲವು ಕಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಎತ್ತರವು ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರ ತರ್ಕವು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಯಿತು.

ಅಧ್ಯಾಯ

18

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನ

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದರೆ ಅದರ ಅಪಾಯಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಅದು ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಾವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಒಂದು ನಾರ್ಸಿಸಂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಅವುಗಳು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ : ನನಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗೊತ್ತಿರುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅಂತಿಮವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಿಮವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಕರಗಳೇ ನಿಜವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೆವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಒಂದು ಚಕ್ರ ಅದರ ಮಾದರಿಯು ಹಾಗೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅನೇಕ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವನು ಎಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಯಾಕೆ ಇದ್ದಾರೆ ಅವರ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಯಾವುದು? ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವರು ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇದ್ದೇ

ಇರುತ್ತವೆ. ಲಕಾನ್ ತಾನು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಿಯು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು : ಲಕಾನ್ ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರು ಹಾಗೂ ಸೂಚಕರನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸೂಚನೆ ಅಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಕೇತ. ಅದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಸಂಕೇತವೇ ಮೂಲತಃ ಮೂಲವೂ ಅಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ತರ್ಕವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಸೂಚಕನು ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ ಎಂದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾರಣವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರಡೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮಾತು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಇಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ವಿಷಯ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕು ಯಾಕೆಂದರೆ ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಇತರರು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ.) ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಸಂಕೇತಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಕಾಲಗಳಿಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕೇತಗಳು ಪೂರ್ಣವಲ್ಲ.ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಕೇತ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು– ಅದು ಕುಡಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಕುಡಿತದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜಗತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯೂ ಹೌದು. ಕುಡಿಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವರ್ತಮಾನದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲು ಅಥವಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಮಲಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಸಿಟ್ಟಾಗುತ್ತಾನೆ, ಅಳುತ್ತಾನೆ, ಮೈ ಮೇಲಿನ ಅರಿವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅವನು ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಅವನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕದ ಬಿಡುಗಡೆಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಸಲ ಅವನು ಈ ರೀತಿಯ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಅಗತ್ಯವು ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಡಿತ, ಉನ್ಮಾದ, ಭ್ರಮೆ, ಹುಚ್ಚು ಹುಚ್ಚಾಗಿ ಮಾತಾಡುವುದು ನಮಗೆ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಯ ಗೆರೆಯಿಂದ ಆಚೆ ಇರುವವರು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮೈ ಮೇಲಿನ ಅರಿವನ್ನು ಅವರು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಸಹಜರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವದ ನಡುವೆ ಅವರಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಗೆರೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಡಿದರೆ ಅವರು ಲೋಕ ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರರು. ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪರಿಣಾಮವೂ ಭಿನ್ನ. ಕುಡಿತವು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಕುಡುಕರನ್ನು ಅನೀತಿವಂತರು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ದುರಾಭ್ಯಾಸವೆಂದು ಹೇಳಿದೆವು. ಅದು ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿತು. ಅಮಲು ಎನ್ನುವುದೇ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಷ್ಟ. ಜೀವಘಾತುಕ ಸಮಸ್ಯೆಯದು.

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿರುವುದೂ ನಿಜ. ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಜೇಕೂಸ್ ಲಕಾನ್‌ನ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಲಕಾನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೊಸ ವಾದ ಹೌದು ಆದರೆ ಅದು ಸಂಕರಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ–ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– "ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈಗ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಪ್ರೈಮರಿ ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದೆ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದರೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಯಾಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಾರದು?" (1975) ಲಕಾನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡವು. ಲಕಾನ್ ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಅವನ ವಾದಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಲಕಾನಿನ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ– ಯಜಮಾನಿಕೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಲಕಾನ್ ವಾದಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲಕಾನ್ ವಾದವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಲಕಾನಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಸಂಕಥನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಲಕಾನಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಅವನ ನಿಲುವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ವಾಗ್ವಾದವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಲಕಾನ್ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ನೇರವಾಗಿ ಲಕಾನ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನ್ನದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಲಕಾನಿನ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು– ಮನುಷ್ಯನ ಜ್ಞಾನವೇ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಬೆಳೆದ ಅನಂತರ ನಾವು ವಿಷಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಅಂತಲೂ ವಸ್ತು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ

ಪರಿಪೂರ್ಣವೆಂತಲೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮದಿಂದಲೇ ನಾವು ಪ್ರತಿಯೊಂದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಥರ ಇದೆ. ಎರಡೂ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆಯು ಗಣಿತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಗಣಿತ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೊಸತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ, ಅದನ್ನು ಒಂದು ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆ, ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಾಸ್ತವವು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಆದ್ದದ್ದು ಮತ್ತು ಆಗದೆ ಇರುವುದರ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವುದು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾವುದೂ ಅಂತಿಮವಾದ ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಅಥವಾ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಚೆಗೆ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಅವನದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ 'ಗ್ಯಾರಂಟಿ' ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಸಹಜತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನಾರ್ಮಲ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹತ್ತಾರು ಜನರು ಮಾತಾಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಸಹಜ ನಡವಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಗಂಭೀರವಾದ ನಡವಳಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ನಗಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಸ್ಪಷ್ಟ : ಗಂಭೀರವಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಇದ್ದರೆ ಸಹಜವೆಂದೂ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸಹಜವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ಯಾರು ಇದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಮನುಷ್ಯ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೀತಿ ಮತ್ತು ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಯಾರು ಮೀರುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಹುಚ್ಚರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಒಪ್ಪಲಾಗದ ನಡವಳಿಕೆ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ. ಇದನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ– ನಾಗರಿಕ ನಡವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ ನಡವಳಿಕೆ. ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೂರ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ಸ್ವಭಾವವು ಸರಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಉಳ್ಳವರು ಅಥವಾ ಹುಚ್ಚರು ಅಥವಾ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಕಿರಿಕಿರಿಯುಂಟು ಮಾಡುವವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರು ಹಾಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ಕೇಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ವಸ್ಥರು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವೇನು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿ ಕೊಡಲಾರೆವು. ಅವರು ಹಾಗೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮೊದಲು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಅವರು ಹಾಗೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವರ ಪರಿಸರ, ಅವರು ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ಕಾಲ, ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಂತೆ ಅವರಿಗೂ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅವರೂ ಮನುಷ್ಯರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಂಶವಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ನಾವು ನಿಷೇಧಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಾವು ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕ ವೈಫಲ್ಯವು ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಭೂತಕಾಲವು ವರ್ತಮಾನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮನೋವೈಫಲ್ಯದ ಮೇಲೆಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಭ್ರಮಿತರೂ ತುಂಬಾ ಫ್ಯಾಶನೇಟೆಡ್ ಆದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಭ್ರಮೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರನ ಮ್ಯಾಕ್‌ಬೆತ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೆವ್ವ ಮತ್ತು ವಿಕಲಿತ ಮನಸ್ಸಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಭ್ರಮಿತರಿಗೆ ಒಂದು ನೈತಿಕ ನಿಲುವು ಅನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಭ್ರಮಿತರು ಅವರ ಪಾಡಿಗೆ ಅವರೇ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾರೋ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸದ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲ. ಫ್ರಾಯ್ಡನ ಪ್ರಕಾರ ಫ್ಯಾಂಟಸಿ ಅನ್ನುವುದು ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಯಂತ್ರಣದಿಂದಲೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಯಂತ್ರಿತ ಭಾವನೆಗಳು ಹೊರ ಹೊಮ್ಮಲು ತನ್ನ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಬದಲಾದವು. ಅನೇಕ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಅನಂತರ ಮನುಷ್ಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೂ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತವಾದವು. ಕಣ್ಣ ಎದುರು ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾಯವಾಗಿ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕಾರಗಳು ರಚಿತವಾದವು. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಮನುಷ್ಯರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಆಯಿತು.

ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. –ಹದಿನೇಳನೆಯ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಏಳುಬೀಳು ಇತ್ತು. ಸಂಘರ್ಷಗಳಿದ್ದವು. ಹೊಸತೊಂದು ಯುರೋಪಿಗೆ ಬಂದಿತ್ತು. ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಮುಗ್ಗಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರತೊಡಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನೇ ಗ್ರೇಟ್ ಡಿಪ್ರೆಶನ್ ಎಂದೂ ಕರೆದಿದ್ದರು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸತೊಡಗಿತ್ತು. ಜನರನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತೆಯೂ ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹಣದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾರು

ಮೋಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯೆಂಬ ಭಯವೂ ಕಾಣಿಸಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೋಸ ಮಾಡುವವರನ್ನು ಜೈಲಿಗೆ ಅಟ್ಟಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಭಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತ್ತು. ಯಾರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೋ ಅವರನ್ನು ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯರೇ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯರು ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೋ ಅವರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಅನೇಕರು ಅವುಗಳು ಅಸಹಜ ಮನುಷ್ಯರ ಚಿತ್ರಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪಟ್ಟರು.

ಲಕಾನ್ ಕನಸಿಗೂ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಅದು ಸುಮ್ಮನೆ ಬೀಳುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಅದು ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅದನ್ನು ಅವನು ಸಂಕೇತದ ನಿಯಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಕೂಡಾ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಿದ. ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯೂ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾರು ಮಧ್ಯ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯ ಯಾವುದು ಎಂದು ನಮಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಬರಬೇಕು ಅಷ್ಟೆ. ನಾನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು ತನ್ನನ್ನು ಯಾರೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಫ್ಕಾನ ಬರಹಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ರೂಪಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬಾಗಿಲು ಒಂದು ಅಡ್ಡವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಾಗಿಲು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಡ್ಡ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು. ಅನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಪರಕೀಯತೆಯು ಹೀಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯತೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವೇದನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪರಕೀಯತೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಅನ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತದ ಅರಿವು ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಅನ್ಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಅನ್ಯವಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಈ ಅನ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅನ್ಯ. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿದರೆ ಅನ್ಯವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬಯಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂಭೋಗದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡು ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅನ್ಯವನ್ನು ತಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದೇ ರೂಪಕವು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಅನಧಿಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪರಸ್ಪರ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದುವೇ. ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡುವುದು ಎನ್ನುವುದು ಪಿತೃವಿನ ದ್ವೇಷವೇ ಪಿತೃತ್ವದ ದ್ವೇಷವೇ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಅಡ್ಡ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ದೀಪ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸರಿಯಾದ ಬೆಳಕು ಬೇಕಿದ್ದರೆ ದೀಪವನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ 'ಹೆಂಗಸರು' ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ 'ನೀವು ಗಂಡಸರು', ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲಿದೆಯೇ ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ

ಇದೆಯೇ? ನಾವು ಯಾವುದೆ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ನಾವು ಅರಾಜಕಾತವಾದಿಗಳಾದರೆ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗೆಶ್ಚರ್ ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ನಮ್ಮ ಪ್ರಯೋಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದು ನಿಜ. ಪ್ರಯೋಗ ಮತ್ತು ವಿವೇಕ ಎರಡೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ವಿವೇಕ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕಾರಂತರಂಥ ಸಶಕ್ತರಾದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಈ ಅರಿವು ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತ. ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಂದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಶುದ್ಧಾಂಗ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವು ಅಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭ್ರಮೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳು ಒಂದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಿಜೆಕ್ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ನಾಸಿರ್ಸಂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲವೂ ತಿಳಿದಿದೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲವೂ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅದಲ್ಲ. ಅಂತಿಮವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಲಕಾನ್ ಅಂತಿಮವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ದೂರವಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಒಂದು ವರ್ತುಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾನು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಿಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಸೂಚಕನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸೂಚಕನಿಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತವು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಕಾರಣವಾದಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಕೇತವಾದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಕರವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯೇ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಯೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಇರುವ ಸಾಧನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ

ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಅಡಿಗರ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ರಚನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಬಹುದು. "ಯಾವ ಮೋಹನ ಮುರಲಿ ಕರೆಯಿತು ದೂರ ತೀರಕೆ ನಿನ್ನನು" ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಅದು ಬರೀ ಅಂತರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಮುಂದಿನ ಮಾತಿಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಬೃಂದಾವನವು ಸೆಳೆಯಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದು ಲೌಕಿಕದ ಮಾತು ಅಲ್ಲ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಾವು ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೇರ ವಿವರಣೆಯ ಧಾಟಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕೈಯನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಆಶಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಶಯವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಭಾಷೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಅನ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ರಚನೆಯು ಒಂದು ವಿಧವಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಂಡಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಅದನ್ನು ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗತಾ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ವಿವರಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಚಿತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಶಬ್ದಚಿತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನ ಬಗೆಯದು. ಮತ್ತೊಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ವಿವರಣೆ. ಈ ಭಾಷಿಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವಿಷಯದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಈ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ನಮ್ಮ ಭಾವುಕ ಭಾಷೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೂ ಹೌದು.ನಾವು ಯಾರ ಕುರಿತೋ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರ ಕುರಿತಾದ ವಿವರಣೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದೇಶ ಮತ್ತು ಆಶಯ ಎರಡೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಎದುರಲ್ಲಿ ಇರುವವರ ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಯಾರೂ ನಮ್ಮ ಎದುರಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು

ಕೇವಲ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಕೇವಲ ಮನೋಕೇಂದ್ರಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಆಂತರಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅರ್ಥವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಸದಾ ಪುನಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಅದರೊಟ್ಟಿಗೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಕೂಡಾ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪದಗಳನ್ನು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಫಲವು ಇರುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೇಳುವವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಅನುಸಾರವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕೇಳುವವನ ಉದ್ದೇಶವೇ ಮುಖ್ಯ. ಹೇಳುವವನು ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶ, ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಹೇಳುವವನ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದೇ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಹೇಳುವ ನಾವು ಮತ್ತು ಕೇಳುವ ಅವರು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆಂದು ನಿರಚನವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು, ಅದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಹೇಳುವವನ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಅವನ ಅಗತ್ಯ, ಅವನ ಕಾರಣ, ಅವನ ಉದ್ದೇಶ, ಅವನು ಮಾತಾಡುವ ಕಾಲವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಪದಗಳು ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳು ಹೇಳುವವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೇಳುವವನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತನ್ನು ಕೇಳುವವನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಅರ್ಥವಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಕೇಳುಗ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಅವನ ಅರ್ಥಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇಳುಗನು ಅಥವಾ ಓದುಗನು ಒಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬಳಸಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಓದಿನ ಅರಾಜಕತೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹೇಳುವವನು ಕೇಳುಗನಿಗೆ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ

ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕನ ಸಹಿಯ ಅಗತ್ಯವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲೇಖಕನೊಂದಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಹೊಕ್ಕುಳ ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಕೃತಿಯೊಂದು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕನು ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೃತಪ್ರಾಯನೂ ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗನ ಕಿವಿ, ಓದುಗನ ಕಣ್ಣು ಎರಡೂ ಪ್ರಧಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಘಟಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಇರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಥವಾ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಎಂದು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹದ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಅಥವಾ ಕೇಳುಗನ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮದೇ ಮಾತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲವೇ ಬಹಳ ಭಿನ್ನ. ಅನೇಕರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದು ಬದಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದರ ಲಕ್ಷಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಕೃತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಏಕ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಭಕ್ತಿನ್ ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾತಿನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಉದ್ದೇಶ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನೂ ತನ್ನ ಬರಹವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಗುರಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂತ್ರವೇ ಬರಹಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ಆಳವಾದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ವಾತವೂ ಅಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತು, ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥವು ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಾಗ ಸಹಜವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸರಳವಾಗಿ ಇದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಸ್ವಭಾವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಮಾತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಕ್ರತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಶಬ್ದ ಚಿತ್ರವು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಉದ್ದೇಶವು ಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ವಿವರಿಸಿದರೆ ಅದರ ಗುರಿಯು ನೇರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಕುರಿತು ಲೇಖಕನ

ವಿವರಣೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹ್ಯೂಂ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅವನ ವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ baary strround 1977 hume p.120 routlege London) ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬರೆದದ್ದು ಸಮಾಜವನ್ನು. ಕಾರಂತರು ಬರೆದದ್ದು ಸಮಾಜವನ್ನೇ. ದೇವನೂರು ಬರೆದದು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಲಂಕೇಶರ ಅಕ್ಕ ಕಾದಂಬರಿಯು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಾಫ್ಕಾನ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಕಾಫ್ಕಾನ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ಅದು ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಭಯಾನಕ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡಾ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ನಾವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದು ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಕೆಡುಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ವಿವೇಕ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವನು. ಮತ್ತು ಅವನೇ ಅದರ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದವನು. ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಕಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅವನೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ದೇವೀರಿಗೆ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಕಾನೂನುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ದುರಹಂಕಾರವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅದೇ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವುಗಳು ನಿರೂಪಿಸುವ ರೀತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಕ ಕಾದಂಬರಿಯ ದೇವೀರಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅವಳ ಸತ್ಯಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವಳಿಗೆ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಟುಪಿಡ್ ಥರ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಎದುರು ಕೈಕಟ್ಟಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬಂಧನವೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ನಡವಳಿಕೆಯು ಈ ಬಗೆಯದು. ಕೆಲವು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ರೀತಿಗೆ ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮದ ಎದುರು ಮನುಷ್ಯನೂ ಆಳೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಾಳಾದಾಗ ಅವನು ಮತ್ತೆ ತನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರೀಕ್ಷೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುಗಳು ನಮ್ರವಾಗಿರಬೇಕು. ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹ ಆಗಿರಬೇಕು, ವಿನಯವಂತರಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ಕಷ್ಟ. ನಂಬಿಕೆಯೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ದಾಟಿದರೆ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯೇ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ನಂಬಿಕೆಗೆ ನಾವು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರು ಆಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಅನೇಕ ಬಾಹ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ನಾವು ಎಡ ಮತ್ತು ಬಲವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದೋ ಎಡವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಬಲವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಲುಪಿದ್ದೇವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವ ಇದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಈಗ ಬಲವು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಬಲ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಉದಾರವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣ, ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣಗಳು, ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕೀಯ ಶೈಲಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಲಬೆರಕೆಯಾದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬಲವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಸೆಗಳನ್ನು ಯಾವುದು ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಮೆಚ್ಚುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಓಟು ಹಾಕುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಬೇಡಿಕೆಯು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವ ಪಕ್ಷಗಳು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕಂದರವು ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಾಗದ ಮಿತಿಯು ನಮಗಿದೆ. ಗ್ರಾಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಈಗ ಮೊದಲಿನಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಇರಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮೀಣರು ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾಗರಿಕರು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮೀಣರನ್ನು ಕೈಗಾರೀಕೋದ್ಯಮಿಗಳು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ರೈತರು ಮೂಲತಃ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಆಯೋಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳೆ ಮತ್ತು ಬೆಲೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ರೈತರು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಚಳುವಳಿಯು ತಟ್ಟದೇ ಹೋಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಾರಣವು ಇದೆ ಎಂದೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ನಗರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ರೈತರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ರೈತರು ಇರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಇರಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು

ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದನ್ನು ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಣೆಬರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಸೈನಿಕರು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಾತುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಒಂದು ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಈಗ ರಾಜಕಾರಣವು ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನವು ಇಲ್ಲ. ವಿಚಾರವಂತರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜನಪ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳನ್ನು ನೋಡಲೂ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವಸಹಾಯ ಸಂಘಗಳು ಇವೆ. ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಈ ಸ್ವಸಹಾಯ ಸಂಘಗಳು ಮತ್ತು ಚೀಟಿ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಜನರನ್ನು ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಮತ್ತು ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ತಳಮಟ್ಟದ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಗ್ರಾಂಶಿಯು ರೈತರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಆಳದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪ್ರಜಾಪಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ರಾಜಕಾರಣವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. (ಲಕ್ಲೂ 2005 ಓನ್ ಪಾಪುಲಿಸ್ಟ್ ರೀಸನ್ ವರ್ಸೋ ಪುಟ 11) ನಮಗೆ ಈಗ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಖಾಲಿತನವಂತೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಶೈಲಿಯು ಒಂದು ಥರವಿದೆ. ನಾವು ಅಂದರೆ ಲೇಖಕರು ಮತ್ತು ವಿಚಾರವಂತರು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದೇವೆ. ನಮ್ಮ ಕೆಲಸಗಳು ಯಾರನ್ನೋ ಉದ್ಧರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದೆಯೇನೋ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ತರ್ಕಗಳು ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಟೊಮಟೋ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಸರಿಯಾದ ಬೆಲೆಯು ಸಿಗದೇ ಹೋದರೆ ರೈತರು ಅವುಗಳನ್ನು ರಸ್ತೆಗೆ ಚೆಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ವಿಧಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರ ಶ್ರಮವು ಬೀದಿಗೆ ಬೀಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಶ್ರಮ ಬೀದಿಗೆ ಬೀಳುವುದು ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಒಂದು ವಿಚಾರಸಂಕಿರಣದಲ್ಲಿ ಗಾರ್ಮೆಂಟ್ ಫ್ಯಾಕ್ಟರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಹೇಳಿದ ಕತೆಯು ಇದು. ಅಲ್ಲಿ ದಿನಕ್ಕೆ ಇಂತಿಷ್ಟು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಿಗದಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಇಷ್ಟು ಹೊಲಿಯಬೇಕು. ಹೊಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚೂರು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಏನಾದರೂ ಆದರೆ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮುಖಕ್ಕೆ ಬಿಸಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕೆಟ್ಟ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೂ ಎಲ್ಲರ ಎದುರು. "ದಿನಾ ಹೊಲಿಗೆಯ ಮೆಶಿನ್ ತುಳಿದು, ಕೂತಲ್ಲಿಯೇ ಕೂತು ಪೈಲ್ಸ್ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ಮನೆಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಮಗೆ ಯಾವ ಭದ್ರತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅದೂ ಅಲ್ಲದೆ ಅತ್ಯಂತ ಕೆಟ್ಟ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ನಾವು ಕುಗ್ಗಿ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಪಿರಿಯಡ್ಸಿನ ದಿನವಂತೂ ನಮ್ಮ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕೇಳುವವರು ಇಲ್ಲ. ಆದರೂ ನಾವು

ದುಡಿಯಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ಸೂಳೆ ಎಂದು ಬೈಯ್ಯುವಾಗ ನಮಗೆ ಆಗುವ ನೋವನ್ನು ನಾವು ಯಾರ ಹತ್ತಿರ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಿ?" ಇದು ಆ ದಿನ ಮಾತಾಡಿದ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳ ಮಾತು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ದುಡಿಮೆಯ ರೂಪಾಂತರ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮಾರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವವು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸೂಜಿ ಮದ್ದಿನಂತೆ. ಅದು ರಾಚನಿಕವಾದ ಒಂದು ಮಟ್ಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರು ರಾಜ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ರೂಪ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತಿನ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಮಾತುಗಳು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾಷಿಕ ನಿಯಮಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಒಂದು ಇಡಿಯಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರ ಕಲಾವಿದನು ಬಣ್ಣಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲೇಖಕನು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಸೃಜನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ತಾತ್ಕಲಿಕ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪರರ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಬೇರೊಬ್ಬರನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವೆರಡೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದಾಗ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಇರುವುದು ಅದರ ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾಕೆ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಅಥವಾ ಯಾಕೆ ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮದೇ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ

ಹೌದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹ ಎರಡೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಆವರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ನಾವು ಈ ಆವರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಅದು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅದು ಬರೆದಿರುವ ಮತ್ತು ಬರೆಯದಿರುವ ಪಠ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತಿಗೆ ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರಹಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಲೇಖಕ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅದರ ಅಪರಿಚಿತಕರಣದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವು ಉಂಟು ಮಾಡುವ ಆಗಂತುಕತೆಯು ಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ವಕ್ರತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪದೊಳಗಿನ ಭಾಷಿಕ ಅಪರಿಚಿತತೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದು ಮುಂದನ್ನು ನೋಡದೇ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿ ಅದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮಾತ್ರವೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ದೇವರು ರಚಿಸಿಲ್ಲ. ಅದು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇರುವುದು ಕೇಳುಗನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೇಳುಗ ಮತ್ತು ಹೇಳುವವನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಕಾಣುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದೇ ನೇರ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಪರೋಕ್ಷ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳುವವನು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವನು ಬೇರೆ ಎಲ್ಲೋ ಇದ್ದಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಕೃತಿಯೂ ಕೂಡಾ ಆಶಯ ಸಹಿತವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಏನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ

ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯು ವಸ್ತು ರಹಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಅರ್ಥದ ರಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಯು ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ನೆಯ್ಗೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕೃತಿಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅದರ ನೆಯ್ಗೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ನೆಯ್ಗೆಯು ಅರ್ಥವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆಯೆಂದಾಗಲೀ ನಾವು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನತೆಯಾಗಲೀ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಮಾನದಂಡವೆಂಬಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರತೆಗೆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಅದುವೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಓದುಗನಲ್ಲಿಯೇ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಅದರ ವಸ್ತುವಿನ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅಥವಾ ಅಂಥ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶವೂ ನಮಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಳಾತೀತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಪದಕ್ಕೂ ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದೋ ಖಾಲಿಯಾದ ಅರ್ಥವೆಂದೋ ಹೇಳುಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿರುದ್ದೇಶಿತವಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಕಥನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಪರಿಕರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಆಂಗಿಕ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವುದೇ

ನಮ್ಮ ಸಂವಹನದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅನೇಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಕೂಡಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಅನೇಕರು ಬರೆಯವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಯಾಕೆ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೇಳಲಾರೆವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾತು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೌನದಲ್ಲಿಯೇ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಾವು ಬಳಸುವ ಯಾವುದೇ ಪದವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಪದಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇದೆ. ಜ್ಞಾನದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಬರೀ ಸಂವಹನವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಆಚೆಗೂ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಆ ಕಲೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಬರೀ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಭಾಷೆಯು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಚಲನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಕಾರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಪಶ್ನೆಯು ಅಂತರ್ಗತವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು

ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಭಾಷೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಅವನು ಬಳಸುವ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತಾಡುವವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವನು ಬಳಸುವಾಗ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೋ, ಉತ್ತರವೋ, ಅಥವಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವಾಹಕವೆನ್ನುವಂತೆ ಯಾಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸ್ವಂತ ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದೂ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಯು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತಾಡುವವನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮುದ್ರಣದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ಮಾತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳು ಬಂದವು. ಮಾತಿನ ದಾಖಲೀಕರಣವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಮೊದಲು ಮಾತಾಡುವವನು ಮತ್ತು ಕೇಳುಗನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ದಾಖಲೀಕರಣವು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಮಯವನ್ನು ಬದಲಿಸಿದವು. ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಕೆಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಯಾರು ಎಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದರೂ ಕೇಳಬಹುದು. ಮತ್ತು ಮಾತನ್ನು ಧ್ವನಿ ಮುದ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಧ್ವನಿಯ ಏರಿಳಿತಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಟೇಪ್ ರೆಕಾರ್ಡರ್ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಧ್ವನಿ ವರ್ಧಕಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಮಾತನ್ನು ಎಷ್ಟೋ ದೂರದಲ್ಲಿ ಇರವವನು ಕೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸುಮ್ಮನೇ ಧ್ವನಿವರ್ಧಕವನ್ನು ಬಳಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತು ಬರಹ, ಮಾತು ಮತ್ತು ಧ್ವನಿ, ಮಾತು ಸಂವಹನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗಗಳು ದಿನಂದಿನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಪರಿಣಾಮವಾದ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮಾತನ್ನು ಸಂಘಟಿಸಿಕೊಂಡು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಅತ್ಯಂತ ಉದ್ವೇಗದಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ಮಾತನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ? ಸಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇರುವಾಗ ಮಾತನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ? ಮಾತು ಎನ್ನುವುದೇ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲದ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ; ನಿಲುವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ

ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕತೆಯ ಸಂದರ್ಭವು ಬಂದಾಗ ಮಾತು ಎಂದರೆ ಪವಿತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಪ್ರದರ್ಶನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ, ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಕೇಳುತ್ತೇವೆ, ಓದುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಮಿಲಿಟರಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಮಾತುಗಳು ಸರಳವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುವುದು ಅತಾತ್ವಿಕವಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಹೌದು. ಮಾತಿನ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣದ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ತಕ್ಷಣದ ಉದ್ದೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದಿನಂದಿನದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಏರಿಳಿತವೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆಗೆ ಈ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ವ್ಯಾಕರಣವು ಇಲ್ಲದ ಮಾತುಗಳು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಾಕರಣ ರಹಿತವಾದ ಮಾತುಗಳು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಬರೀ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ತೀರ್ಮಾನವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಎಂದರೆ ಅದೊಂದು ದೈವ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಂಜಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೊಲಿಯುವವನು ಯಾಕೆ ಹೊಲಿಯುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಮಾತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಶೂನ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಬರೀ ಅಂತರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಡೆರಿಡಾನಲ್ಲಿ ಅಂತರವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯ. ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು: ಮಾನಸಿಕ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು

ನಾವು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಭಿನ್ನವಾಗಿ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಅನ್ಯವಾಗಿಯೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಮಾನಸಿಕ ಭ್ರಮೆಯು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕಾರಣವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವವನು ವಾಸ್ತವದ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಲಾರ. ಅವನ ವರ್ತನೆಗಳು ಬೇರೆ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಲುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಭ್ರಮೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೇಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎರಡೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಕ್ರಮಗಳು. ಆದರೆ ಭ್ರಮಿತನು ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಉಳಿದವರ ಮಾತನ್ನು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಮೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆಯೋ ಅವರ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯ ಥರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾರನ್ನು ನಾವು ಹುಚ್ಚರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವರ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅವರ ವರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಭ್ರಮಿತನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಎದುರಿಸಲಾರ. ಅವನು ಗತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅಳುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಸಿಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲೂಬಹುದು. ಅಳುತ್ತಿರುವವರು, ಸಿಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವವರು, ಸದಾ ಉರಿ ಮುಸುಡು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹುಚ್ಚರಲ್ಲ. ವ್ಯಗ್ರತೆ, ಅಳು, ವಿಷಾದ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಆಗಿವೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಅಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗಿನ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯೋಚಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವಾಗ ವ್ಯಗ್ರರಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಭ್ರಮಿತರಿಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಅವರ ಕ್ರಮವು ಯಾವುದು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತವಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲು ಹೊರಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಸರಿಯಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಕೂಡಾ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಮಾತು ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಹಿರಂಗ. ಅದೂ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅನೇಕರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ

ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಇತಿಮಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಲಾರೆವು. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಾವು ಕೆಲವು ಸಂವಹನದ ತೊಡಕನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆಗ ನಾವು ಬೇರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಕರಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯದು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ, ಭಾಷೆಯ ಚರಿತ್ರೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಒಂದು ನೀತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಕೃತಿಕಾರನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯೇ ಬೇರೆ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು.

ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ

ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಫ್ಯಾಶನ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೀತಿವಂತರು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಇಂದ್ರಿಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮ. ಅಂದರೆ ನೀವು ನಿಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ತತ್ವವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾಮವೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರೇಮವೇ ಆಗಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ದೇಹಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕೂ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಬಯಕೆಗಳು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಗಿಯುವುದು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ನಮಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಕೇಡನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ದುರಾಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಅದು ಬದಲಿಸಿದೆ. ಅದು ನಿಯಮವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚಲನೆಯನ್ನು ತಂದಿದೆ. ಹೊಸದಾದ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಆಗಿವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಬಯೋಪವರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೋ

ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೇಗೆ ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ತಂದಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಯೋಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಯಾರು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ವಾರಸುದಾರರು ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಇದು ನಿರ್ಣಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಯಾವುದನ್ನೂ ಈವತ್ತು ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಾಂತರಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಪಿತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ರೂಪಕವು ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ದೇವರು ನಮಗೆ ಸರ್ವೋಚ್ಚವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅವನತಿಯು ಎಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ನಮಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚಕನು ಆಗಿದ್ದಾನೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾದ, ನೈತಿಕತೆಯ ವಾರಸುದಾರರು ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಮಠಾಧೀಶರು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಪತನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ದೇವರು ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಭೂಮಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅವತಾರವನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಖಳರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಡಾಂಟೆಯ ಪ್ಯಾರಡೈಸ್ ಲಾಸ್ಟ್ ಕೃತಿಯು ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು: ಸೇಬು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಿಂದ ಮೇಲೆ ಉಂಟಾದ ಬಯಕೆಗಳು. ಇದನ್ನು ಈವ್ ಮತ್ತು ಆದಂರ ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಯಾರು ಹುಚ್ಚರಾಗಿದ್ದರೇಯೇ ಅವರಿಗೆ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಪಾಪ ಪುಣ್ಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವರು ಬೇರೆಯವರ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ

ಬಂದಿರುವ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅವಿಶ್ರಾಂತ ಸ್ಥಿತಿಯಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಕಟವು ತಲೆದೋರಿತ್ತು. ಸಮಾಜ ಘಾತುಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿದ್ದವು. ಜನರನ್ನು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿತ್ತು. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಭ್ರಮಿತರನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಬಳಲುವವರನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು? ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಕಂಡುಕೊಂಡ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಸರಿಪಡಿಸಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿರ್ಣಯವೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಇವುಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಬಹುದು. ಮನೋವೈಕಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಆಗಿನ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಭ್ರಮಿತರು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಡುವೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ಭ್ರಮಿತರನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದರ ನಿಲುವುಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಯಾರು ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಸಮರ್ಥರಾಗಿದ್ದರೋ ಅವರನ್ನೂ ಭ್ರಮಿತರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಭ್ರಮಿತರು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಪವಿತ್ರವಾದ ವರ್ತುಲದಿಂದಲೂ ಹೊರಗೆ ಇರಿಸಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕೊಡಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ಕುಷ್ಠರೋಗ. ಕುಷ್ಠ ರೋಗವನ್ನು ಆಗಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚಿಗೆ ಆಗ ಇದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಬೆಲೆಯಿಂದ ಕುಷ್ಠವೆಂದರೆ ಅದು ಪಾಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ರೋಗ. ಕುಷ್ಠ ರೋಗಿಗಳನ್ನು ಆಗ ಚರ್ಚು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಚರ್ಚಿನ ಪ್ರಕಾರ ಪಾಪಿಗಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲು ದೇವರು ಅವರಿಗೆ ಈ ರೂಪದ ರೋಗವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅದನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಕುಷ್ಠ ರೋಗವೇ ಪಾಪದ ಫಲ. ಅದು ಕೇಡು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಯಾವಾಗ ಪಾಪವು ಬಗೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಕುಷ್ಠರೋಗವು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾದರೂ ಅದರ ಕುರಿತ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕುಷ್ಠ ರೋಗದ ಪಾಪಿಗಳು ಅನಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಗುರಿಯಾದರು. ಪಾಪಿಗಳ ಉದ್ಧಾರವು ಅವರ ಪಾಪಹರಣದಲ್ಲಿದೆ ಎಂದೂ ನಂಬಲಾಯಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತರ್ಕಗಳೂ ಇವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಫುಕೋ 'ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಐಡಿಯಾಸ್' ಮತ್ತು 'ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಥಾಟ್ಸ್' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಐಡಿಯಾ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಜನರ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಜನರು ಮತ್ತು ಅಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ರೂಪೀಕರಣ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹುಚ್ಚುತನದ ಕುರಿತು, ಕಾಮದ ಕುರಿತು, ಅಪರಾಧಗಳ ಕುರಿತು, ಸತ್ಯದ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. (ಫಿಯರ್ಲೆಸ್ ಸ್ಪೀಚ್ 2001)(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಫುಕೋ – ಮ್ಯಾಡನೆಸ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಜೇಶನ್, ಈಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಸೆಕ್ಷುವಲಿಟಿ, ಅಬ್‌ನಾರ್ಮಲ್.)

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಹಕ್ಕುಗಳು, ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ, ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಅದೇ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಯಾರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ? ಕೆಲವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ತತ್ವಗಳು ಇವೆ. ಅವುಗಳು ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದ ತಕ್ಷಣ ಅನೇಕರು ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅದಲ್ಲ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದರೆ ಅದು ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ–ವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕುವೆಂಪು ಮಾಡಿದ್ದು ಅದನ್ನು. ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ನೆರೂದ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಂಶಿ ಹತ್ತಿರದವರು ಆದರು. ಅಂದರೆ ಅವರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಇದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಅನುವಾದ ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುವಾದವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರು ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಅಂಚು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸೀಮಾರೇಖೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಹಸಿಯಾದ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇರುವ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಬಿಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ರಚನೆ ಆಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತವು ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಂಕೇತದ ಹೊಲಿಗೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಚೀನಾದ ಒಬ್ಬ ಕಾರ್ಮಿಕನು ಮಾಡಿದ ಮೊಬೈಲಿನ

ಬಿಡಿಭಾಗವು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಹೀಗೆಯೇ. ಚೀನಾದ ಬಂದೂಕು ಮತ್ತು ಚೀನಾದಿಂದ ಬಂದ ಮೊಬೈಲಿನ ಬಿಡಿಯಾದ ಭಾಗಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಸೈನ್ಯವು ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ರೈತನು ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಚೀನಾದಿಂದ ಬಂದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಕೆಲಸಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಮಾತ್ರವೇ ಇದನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೇ ಜಿಜೆಕ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದು. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮಾನವ ಹತ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಇದ್ದಾಗಲೂ ನಾವು ಇದನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಅಂತರಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಕಾಶಗಳು ಖಾಲಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ವೇಗವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ದೂರ ಮತ್ತು ಸಮೀಪ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಉದಾರವಾದಿ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಜನಪ್ರಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಈಗ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬಹುಮತಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಹುಮತವು ಹೇಗೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಮತವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ತಂತ್ರಗಳು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಒಂದು ಸಾರ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಧೋರಣೆಯು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಜರಾದ್ದು ಮತ್ತು ಹಾಜರಾಗದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ತರ್ಕ ರಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ನೆಲೆಯಿಂದ ಡೆರಿಡಾ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಬಾಹ್ಯವೂ ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಈಗ ನಮಗೆ ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಅನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳನ್ನು ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ, ಸ್ಪರ್ಧೆ, ಸಹಕಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ದೈಹಿಕ ರೋಗ, ಮಾನಸಿಕ ರೋಗ, ನೈತಿಕತೆಗಳಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮವು ದೊರಕಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ರೋಗವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಪಾಪ ಭಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಪಾಪದ ಭಯವಿದೆ. ಪಾಪವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವಂತರು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಏರುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ನೀತಿಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ವಿಧಿವಾದ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ನೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೊದಲು ಟೀಕಿಸಿದವರು ಲೌಕಿಕರು. ಡಾರ್ವಿನ್ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂತು. ಅದು ರಮ್ಯವಾಗಿರಲೂ ಇಲ್ಲ. ನೀಶೆಯು ನೀತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ. ಅವನು ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಅಂಗಗಳು ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಿದ. ಡಾರ್ವಿನ್ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಗುಣವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಸತ್ಯವೇ ಆಗಲಿ, ವಾಸ್ತವವೇ ಆಗಲಿ, ಅಲ್ಲಾ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳೇ ಆಗಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೆ. ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವವನು ಬುದ್ಧಿವಂತನಾದ ಪ್ರಾಣಿಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ನೀಶೆಯು ಹೇಳಿದ. ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು ಆಗಿದೆ.

ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ನಿಜವಾದ ಖುಶಿಗೆ ಕಾರಣವು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಜಾನ್ ಸ್ಟುವರ್ಟ ಮಿಲ್ಲನ್ ನಂಬಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸದರು. ಕವಿತೆಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಅದು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಕವಿತೆಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಕಾವ್ಯವು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ, ಶಿವ ಸುಂದರ ಎಂದು ಕರೆದರು. ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಲೀಲೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಬರೀ ಧರ್ಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಉಳಿದ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಘನತೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಪ್ರಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೇಗೆ

ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಆದರ ಆದರ್ಶ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯಗಳ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಅವರು ಅಂದರೆ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಇದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದರು. ದೈವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಏಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ವಿಲಿಯಂ ಜೇಂಸ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವ ಲೋಕಗಳ ರೂಪ. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದು ಆಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಯಾವುದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿವಿಧ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸರಿ ಆದರೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆದರ್ಶವೆಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ನೀಶೆಯು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇವರು ದೇವರುಗಳ ನಡುವೆಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇವೆ. ಒಬ್ಬ ದೇವರು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ದೇವರನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಆರೋಗ್ಯಕರವೆಂದು ಅವನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾಸ್ತಿಕತೆಯು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ರೂಪಿಸಿತ್ತು. ದೇವರು ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಲು ಕಲಿಸಿತು. ನಾಸ್ತಿಕತೆಯನ್ನು ಪಾಪವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಏಸು ಮಾತ್ರವೇ ಒಬ್ಬ ತಂದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಮತವು ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ಅನೇಕ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಪೂರ್ಣನಾಗಬಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮ್ಮ ದೇವರು ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತು ಅವರ ದೇವರು ಎನ್ನುವುದು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇವರು ಎಂದಾಗುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಅನೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೊಗಳಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮದ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಗಳು ಹೇಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯು ನಮಗೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯತ್ತ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದವರು ಅವರು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ನಮಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶವೆಂದು ರೊಮಾಂಟಿಕರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯ್ಕೆಯು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಅನೇಕ ಕವನಗಳು ಇದನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಭಯವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೇವರನ್ನು ನಂಬದವರು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಆನಂದವೂ ನಮಗೆ

ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಂದು ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಡಾರ್ವಿನ್ ಮತ್ತು ಅವನ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳೂ ಇದ್ದವು. ನ್ಯೂಟನ್ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ದೇವರು ಒಬ್ಬನೇ ಮತ್ತು ಅವನೇ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮವಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಇವರು ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಹಾಗೆಂದು ನ್ಯೂಟನ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಅಥವಾ ಡಾರ್ವಿನ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸುಳ್ಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರು ಎನ್ನುವುದು ಪರಸ್ಪರ ಬದಲು ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ರಿಚರ್ಡ ರೋರ್ಟಿ 2017 ಫಿಲಾಸಫಿ ಏಸ್ ಕಲ್ಚುರಲ್ ಪೊಲಿಟಿಕ್ಸ್ ಪು 33) ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಸತ್ಯವನ್ನು, ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮ ಮಾಡಲು ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ರೊಮಾಂಟಿಕರನ್ನು ನಾವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಇವೆ. ಡ್ಯೂಯಿ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ: ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಎರಡೂ ಯಾವುದೇ ಒತ್ತಡಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಹೂವುಗಳು. ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಇದನ್ನು ನಂಬಿದ್ದರು. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯ, ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ವಿನಯ ಎನ್ನುವ ಪದಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ, ನಾವು ಅರಸರಿಗೆ ವಿನಯದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು, ತಂದೆಗೆ ತಾಯಿಗೆ ವಿನಯವನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಕೇಳಿ ಪಡೆಯಬೇಕು ಕದ್ದರೆ ಅದು ಪಾಪ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. . ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿಯಮಗಳು. ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವು ಸಣ್ಣವರಿಂದ ವಿನಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡವರು ಕಾನೂನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದುವೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿನಯ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಏನು ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನ್ಯಾಯ ಅಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಲಂಕೇಶರ 'ರೊಟ್ಟಿ' ಕತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ರೊಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇದೆ. ಹಸಿದವನು ರೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕದ್ದರೆ ನ್ಯಾಯವೇ ಅನ್ಯಾಯವೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ನ್ಯಾಯ ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುವವರು ಅದನ್ನು ಅನ್ಯಾಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇಷ್ಟು ಗಂಟೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ವೇತನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು

ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮ ಆದರೆ ವೇತನವು ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಥರವಿರುತ್ತದೆ. ವೇತನ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇವೆ. ವೇತನವು ನಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ವೇತನ ಮತ್ತು ನಾವು ದುಡಿಯುವ ಕ್ರಮಗಳ ನಡುವೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿನಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ನಮಗೆ ನ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಆಗಿರುವ ದೇಶಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾದ ದೇಶಗಳಿಂದ ವಿನಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವು ಜನರಿಂದ ವಿನಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಎಂದರೆ ಅದು ಬಹುಜನರಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗಿದೆ. ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ವಿನಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿನಯವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣದಾದ ರೇಖೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ನೀತಿ ಅಥವಾ ನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಋಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಅವುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ, ನ್ಯಾಯವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ, ನೈತಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ, ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಅಳೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಸರಿಯೆಂದು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೋಡಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಉದ್ದೇಶಿತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಉದ್ದೇಶಿತವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೆ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ಅದನ್ನು ಛೇದ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅಂದರೆ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜ್ಞಾನದ ಮೂರು ಮುಖಗಳು

ಮಾತು ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಬರಹಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು

ಅದರ ಸಾರಾಂಶವು ಯಾವತ್ತೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಕಾಂಟ್ ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಣ್ಣ ಘಟಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಲೆಕ್ಕವೆ, ಮನಸ್ಸೆ, ಸಮಾಜವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಸಮಾನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಹಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದರಿಂದ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ನಮಗೆ ಈ ಗುಣದಿಂದ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಫುಕೋ ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್‌ನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳು ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಆದುದು ಸೆಮಿನಾರ್ ಮತ್ತು ಕಮ್ಮಟಗಳಲ್ಲಿ. ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವಿದ್ದರೆ ಅದು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇದೆ. ತರಗತಿಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಷಯವನ್ನು ಓದುವಂತೆ ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಓದು ಮತ್ತು ಮಾತು ಎರಡೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೂ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಇಷ್ಟವಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪದಿದ್ದಾಗ ನಾವು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೂ ಮಂಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಈಗ ನವೋದಯವನ್ನು ಮತ್ತು ನವ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಈಗ ಒಪ್ಪುವ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಕೆಲವು ಓದುಗಳು ನಮಗೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿಯೂ ದಕ್ಕಿದೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರತಿರೋಧವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಿಜ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೇ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಸವಾಲು. ಬರಹ ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವವರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಇದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈಗ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಗೆ ಕನಿಷ್ಟ ಕೆಲವು ಘಟಕಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾದರೆ ಅದು ಅರ್ಥಹೀನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯು ನಾಮ ಪದ; ಕ್ರಿಯಾಪದ, ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

1. ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ.
2. ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗದ ತಿಳುವಳಿಕೆ.
3. ಪ್ರಾಕ್ತಾನ ಶಾಸ್ತ್ರ.
4. ವಂಶಾವಳಿ

ಮುಂತಾದವುಗಳು ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

1. ಅವಕಾಶ.
2. ಜ್ಞಾನಭಾಗ.
3. ಧನಾತ್ಮಕ ವಿಜ್ಞಾನ.

ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಕೇತ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮಾಧ್ಯಮವು ಭಾಷೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಭಾಷೆಯೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರದರ್ಶಕ ಗುಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಯಾವುದೇ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅನಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಖಚಿತತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಬಹುತೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಆಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬರಹವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯು ಆಗಿದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಮೊದಲ ಪಠ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಆಧರಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ದ್ವಿತೀಯ ಪಠ್ಯಗಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂಲ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಆಕರ

ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ದ್ವಿತೀಯ ಆಕರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಆಕರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ದ್ವಿತೀಯ ಆಕರಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದ್ವಿತೀಯ ಆಕರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ವರೂಪವು ತುಂಬಾ ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದ್ವಿತೀಯ ಆಕರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮೊದಲ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಮೂಲ ಆಕರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಆಂಶಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅವುಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮೂಲವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ. ದ್ವಿತೀಯ ಆಕರಗಳು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮೂಲವನ್ನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕೃತಿಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅವುಗಳು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆಗೂ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಆದರ ನಂತರ ಬಳಸುವ ಪಠ್ಯಗಳು ಮೂಲ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳು ಮೂಲ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾದ ಮಡಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ದ್ವಿತೀಯ ಆಕರಗಳು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನೇ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಧೋರಣೆಗಳು ಕೀಲಿಕೈಗಳು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯವು ಇದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಯಾವುದೇ ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕಗಳು ಈವತ್ತು ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವೂ ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಪ್ರಮೇಯವು ಇಲ್ಲದೆ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಈಗ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ನಮ್ಮ ಆಧಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು. ಇದನ್ನು ಮೂಲ ಆಕರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಎರಡನೆಯದು ದ್ವಿತೀಯವಾದ ಕೃತಿಗಳು. ಪ್ರಧಾನ ಆಕರಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಮೂಲ ಆಕರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯದಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ವಿವಿಧ ವಿಷಯವನ್ನು ಆಧರಿಕೊಂಡಿವೆ. ರೂಪನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ, ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆ, ರಚನಾವಾದ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳೂ ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಈವತ್ತಿನ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅವುಗಳು ನಿರ್ಧರಿಸಿವೆ. ಅವುಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲವು ವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು ಶೂನ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳ ಕೊಡುಗೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಅವುಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಕ್ರಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಗಳು ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನೇ ಏಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ.

ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂದೂ ಗ್ರಹಿಸದವರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಯಾವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪುಗೊಳಿಸುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಇವೆ. ನಾವು ಈಗ ಅಧ್ಯಯನದ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಓದಲು ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಆ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನು, ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಅದರ ಆಳವೇನು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಓದುವ ಕ್ರಮವು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಓದಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆಯಾ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಈಗ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಷಯವು ಆಗಿದೆ. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರು ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ತರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗೊತ್ತು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇದುವೇ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಪರಿಕರವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬದಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ಇದನ್ನು ಅಂದರೆ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳು

ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ಉಳಿದವುಗಳು ಅನಗತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದು ಮತ್ತು ಪರಿಕರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ಥಳವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾಲವನ್ನು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕಾಲವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಹಾಗೂ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಹೇಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಗರಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಘಟಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾಕೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲಿಕೆಯು ಒಂದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಭಾಗಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸಗಳು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಯಾಕೆ ಕಲಿಯಬೇಕು ಎಂದು ಕೆಲವು ವಿಭಾಗಗಳು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಕಲಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕಲಿಯುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳು ಇರಬಹುದು ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಕಲಿಸುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗ ನಾವು ಕಲಿಸಿದ್ದು ಅದರ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗ ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದಬೇಕು ಮತ್ತು

ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದು ಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಗದಿ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಜ್ಞಾನವು ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಭಾಷಿಕವಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಉಪಯೋಗವು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನೈತಿಕತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಕೆಲವು ವಿವರಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಇರುವ ಮಾನದಂಡವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅದರ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯೂ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಗುಚ್ಛವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಧ್ವನಿಯು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ.

ಧ್ವನಿಯು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೀಮಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಅದನ್ನು ನವ್ಯರು ಮಾಡಿದರು. ಅವರು ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೀಸಲಿಟ್ಟರು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತಮಾಡುವುದು ಅವರಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂತರ್ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ನೋಡಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವು ಇತ್ತು. ಮತ್ತು ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಅವರು ಹೆಚ್ಚು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಅದು ಅವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸರಿಯಾಗಿತ್ತು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಲವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನೆಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ

ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲಿಕತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದು ಅದರ ಗುರಿಯಾಗುವುದು ಚೋದ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ರೂಪಿಸಿದ್ದು ನವ್ಯವೇ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನವ್ಯತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಅದು ನಿಜ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿಯಮ ಬದ್ಧವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಶಾಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಭಾಷಿಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಕಲಿಸುವವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಭಾಷೆಯು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕವಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೇ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ಪಡೆದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಾವು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ. ಅದು ಅವರಿಗೆ ಸೌಂದರ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸೌಂದರ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾದಿಗಳು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಒಂದು ಮಾಹಿತಿಯಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರ ಗುರಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಕೆಲಸವು ಆಗಬಾರದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿಯೂ ಓದಬಹುದು ಮತ್ತು ವಿವರಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಕೆಲಸವು ಮುಗಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಶಿಸ್ತು. ಪಠ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯದ ರಚನೆಯನ್ನು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವು ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನೀಶೆ, ಕಾಂಟ್, ಹೆಗೆಲ್ ಮುಂತಾದವರು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಗು ಹೋಗುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಆಧುನಿಕವಾದ ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಇವೆ. ಯಾವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಯಾವತ್ತು ನಡೆಯುವುದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಭಾಗವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಸೂರ್, ಬ್ಲೂಮ್ ಫೀಲ್ಡ್, ಸಪೀರ್ ಮುಂತಾದವರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಗಮನಿಸಿದ್ದು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಅವರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಏನಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತಿತರ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆಯೂ ಆಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತು ಅದರ ಭಾಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳು ಕಡಿಮೆಯೂ ಆಯಿತು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು

ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬರೆದ ಅಕ್ಷರಗಳು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಾತಿನ ಅಕ್ಷರಗಳು ಕಾಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕು ಆದರೆ ಅದನ್ನೇ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬರೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನುಕರುಣೆ, ಕಥನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸಿರುವುದೂ ಇದೆ. ನವ್ಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯೋತ್ತರವೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇರಿರುವುದೂ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಮತ್ತು ಗಣಿತವು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೆವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ನೋಡಬೇಕಾದ ರೀತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಕರಣವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವ್ಯಾಕರಣವು ನಮಗೆ ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ಒಂದು ತರ್ಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಈವತ್ತು ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಬರೆಯುವ ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ನಿಯಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಬದಲಿಸಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

19

ಸಂವಾದಿ ಸತ್ಯಗಳು

ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ನಾವು ಫುಕೋನ ಮೂಲಕ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ಇರುವಾಗ ಇದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅನಂತರ ಭಾವೋನ್ಮಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಲಾಯಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದುನಿಕ ಯುಗವು ಹೇಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದೆ ಮಾಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಕಾಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಫುಕೋ ಯಾವುದೇ ಅಂತಿಮವಾದ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿರಚನವು ಮೂರು ರೀತಿಯ ಹಂತಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯದ ರೂಪ. ಮತ್ತೊಂದು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಹಾಗೆ ಸೌಂದರ್ಯದ ನೆಲೆಗಟ್ಟು. ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಎಲ್ಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಸಮಾನವಾದ್ದು. ಡೆರಿಡಾ ಬರೀ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ನಿರಚನ ಎನ್ನುವುದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪುಕೋ ಸಂಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಪುಕೋನ ವಾದ.ನಮವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಕಥನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳು

ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೂ; ನಾವು ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಬಂದಿರುವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಲೋಕವನ್ನು ಒಂದು ಥರ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬಾರದಿರುವ ಲೋಕವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಅಮೂರ್ತಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಿರುವ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಅನುಭವದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ, ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲ.

ಇದು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದೂ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಹಳೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜವಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಜನರ ಹಂಬಲಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಸಂಭ್ರಮಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಗಂಭೀರವಾದ ರಾಜಕಾರಣವೂ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ನಮ್ಮ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದ

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದ ನಿಲುವು. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಎಪಿಸ್ಟೀಮ್ ಮತ್ತು ಜೀನಿಯಾಲಜಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ನಮಗೆ ಹೊರ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಬಗೆಯು ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ವಿದ್ಯಮಾನ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಈವತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.ವಾಸ್ತವವು ಹೇಗೆ ಪ್ರಾನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ರೋರ್ಟಿಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಇದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವು ಹೇಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಅಸಂಬದ್ಧವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯ ಇದ್ದು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮೊದಲು ಅನಂತರ ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಈವತ್ತು ಒಪ್ಪುತ್ತದಾದರು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಪರಿಸರ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಈಗ ಪರಿಸರವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರ್ ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ

ಇಕೋಲಜಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಇಕಾಲಜಿಯು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಇಕಾಲಜಿಯ ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶುದ್ಧವಾದ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ದುರ್ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಳಜಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಸಂಬಂಧಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಧುನಿಕ ವ್ಯವಹಾರವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸುಸ್ಥಿರವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೇ ಅದರ ವಾದ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಬೇಕು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಅನಂತರ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಭೂತಕಾಲದ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಗಳು ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉಪಯೋಗಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಬೆಲ್ ಇದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಉದ್ದೇಶವು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಬೇಕು. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಇರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಆಧುನಿಕತೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಅದು ನವೀಕರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಶುದ್ಧವಾದ ನಿಸರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಶುದ್ಧವಾದ ನಿಸರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಏನಾಗುತ್ತದೆ? ಆದ್ದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಯುಗ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ತಂದಿತು ಎಂದು ಅಡರ್ನೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರ್ವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು

ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಯಿತು ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದೆವೆ? ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಇದರಿಂದ ಬದಲಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಡಗೆ ಹೇಗೆ ಹೊಸತನವು ಬಂದಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜಗತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದವು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ.ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯು ಹೇಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಿಸರ್ಗ(ಸಹಜ) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ? ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆ, ಪರಿಸರ, ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪದವು ಇದೆ: ಎಥೋಸ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎಥೋಸ್ ಗ್ರೀಕ್ ಮೂಲದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಗುಣ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಕೆಲವು ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಹಜವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಹೀಗೆಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಮೂಹದಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅನನ್ಯವಾದ ಘಟಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಫುಕೋನನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈವತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರವು ನಮಗೆ ಭಯವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಇರುವುದೇ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಈವತ್ತು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸನ್ನಿವೇಶವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಸರಕಾರವು ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಇದೆ. ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಶಕ್ತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಬಿರುಕು ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಅನಧಿಕೃತವಾದುದ್ದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತಿವೆ. ವರ್ತಕರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾನೂನು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಮಾಷೆ ಎಂದರೆ ಕಾನೂನು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಸರಕಾರವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾನೂನು ತಿದ್ದುಪಡಿಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಮಸ್ಯೆ. ನಮಗೆ ಈಗ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಯಾರಿಗೆ ಮೊರೆಯನ್ನು ಹೋಗಬೇಕು ? ಯಾರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾನೂನು ಇದೆ ? ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕರ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಭ್ರಷ್ಟಾಚಾರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದು ಕೇವಲ ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಸೇರಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಈಗ ಸಂತೋಷವನ್ನು ಒಡೆಯಲುಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟಿದ ವರ್ತಕರು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ಬೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಕಾಂಟ್

ಇಮ್ಯಾನಲ್ ಕಾಂಟ್ : ಜರ್ಮನಿಯ ಒಬ್ಬ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ. ಹುಟ್ಟಿದ್ದು 22–4–1724. ದಿವಂಗತನಾದುದು 12–2–1804. ಇವನನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವಕಾಶ; ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ರಾಕ್ಟಿಕಲ್ ರೀಸನ್ ಫಿಲಾಸಫಿ ಆಫ್ ಮೆಟಿರಿಯಲ್ ನೇಚರ್ ಅವನ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಚಟುವಟಿಕೆಗೂ ನೈತಿಕತೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿಯೆಂದು ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಂಟ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕನ್ಯಾಯದ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ಹೇಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೆಲಸವನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಅವನ ಲಾಂಡ್ರಿಬಿಲ್ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಎದುರಾಗಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ರಚನೆಯ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದ ರಚನೆಯೂ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವವರು ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಸಂಶೋಧಕನೂ ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತನ್ನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ನಮಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಜ್ಞಾನವು ಇದ್ದಾಗ ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಕಾಂಟ್ ತನ್ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಅವನು ವಾದಿಸುವುದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವರನ್ನು. ಅದನ್ನು ಅನಂತರ ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವರವು ಮಾತ್ರವೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಳೀಕರಣವನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞನಿಗೆ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಕೆಲವು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಬಹಳ

ಅಗತ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಷಯವೂ ಇದೆ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆನಪುಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆ, ಕುಟುಂಬ, ಭಾಷೆ, ಸಮಾಜ ಮುಂತಾದವುಗಳೂ ದಾರಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಬಹುದು.

ಅವನು ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾವು ಅದನ್ನು ವರ್ಗ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ರಸೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗಣಿತದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೂರು ಕೂಡಿಸು ಮೂರು ಅಂದರೆ ಆರು. ಆರರಿಂದ ಮೂರು ಕಳೆದರೆ ಮೂರು. ಇದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಗಮ ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಒಂದು ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಕಾಂಟ್ ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್ ಪುಟ 345)

ಕಾಂಟ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೇರೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯು ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಅಧೀನರೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಹೌದು. ನಾವು ಕೇಡನ್ನು ಆಹ್ವಾನ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ತಪ್ಪು ಹುಡುಕಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಕೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾಂಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಅದು ನೈತಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಾಗಿಯೂ ಇರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ದುಷ್ಟತೆಯು ಹೇಗೆ ಮೂಲವಾಗಿದೆ ತರ್ಕವನ್ನು ಅವನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬಾರದು.

ಕಾಂಟ್ ಬಣ್ಣಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಯಾವುದನ್ನಾದರೂ ಒಪ್ಪಿದ್ದೇನೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಇಷ್ಟ ಪಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ. ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬೊಟ್ಟು ಇಲ್ಲ. ಅದರ ದಳಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗುಲಾಬಿಯ ಪಕಳೆಗಳು ಚೆಂಡು ಹೂವಿನ ಥರ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಸುಂದರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಗುರಿಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರ

ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿವೆ ಎಂದರೆ ಅವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಕಾಂಟ್ ಮಾತಾಡುವಾಗ ಕಾರಣವನ್ನು, ಸಂಬಂಧವನ್ನು, ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸತ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಒಂದೇ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ನಮಗೆ ಮೈಸೂರು ಮಲ್ಲಿಗೆಯು ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖುಶಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಯಾಕೆ ನಮಗೆ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ, ಉಪಯೋಗ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಉದ್ದೇಶ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ನಾವು ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ.

ಕಾಂಟ್ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹುಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಚ್ಛೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಅಳತೆಗೋಲು ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ನಿರಚನವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಂವಾದಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಕಾಂಟ್ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಋಣಿಗಳಾಗಿರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಋಣವು ನಮಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದಾಟುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಂತರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಋಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಮಾಜವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಶುದ್ಧವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧವಾದ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ.

ಕಾಂಟ್ ಮಾತ್ರ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅವನ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫುಕೋನ ವಾದವು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ

ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.(ನಾ ಡೆಲಿಗಿಯೊರ್ಗಿ 2005 ಕಾಂಟ್ ಆಂಡ್ ದ ಕಲ್ಚರ್ ಆಫ್ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಪುಟ 58 ಸ್ಟೇಟ್ ಯುನಿರ್ವಸಿಟಿ ಆಫ್ ನ್ಯೂಯರ್ಕ) ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಮೂಹಗಳು ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಮನುಕುಲವೇ ಭಾಗವಹಿಸಿದೆ. ಫುಕೋ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಸಮೂಹವು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಾಗವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಕಾರಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೇ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಇವೆಯೇ? ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವನ್ನು ಫುಕೋ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಆಂಶಿಕವಾದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿದವು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ ಪುಟ 59)

ಕಾಂಟ್ ವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನದೇ ಆದ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನದ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ, ಅವನು ಅದುವೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಕಾಂಟ್ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದು ಕಾಂಟ್ ನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ. (ಪೊಪ್ಪರ್ ದಿ ಲಾಜಿಕ್ ಆಫ್ ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ಡಿಸ್ಕವರಿ 1992 ಪುಟ 23 ರೂತ್ಲೆಜ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ಸ್)

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ: ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ_ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಆದರೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ. ಇದು ನಿಜ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಚೀನಾವು ಅನೇಕ ಹೊಸತನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ಚೀನಾವು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ,. ಈವತ್ತು ಚೀನಾವು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮುರಿದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜಗತ್ತು ಈವತ್ತು ಚೀನಾ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಏನು ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಯಾರೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ: 'ಅವನು ನಾವು ಎಲ್ಲರೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಸಮಾನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ.' ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಇದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕಾನೂನುಗಳು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕವಾದ ಪೋಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಮಿಲಿಟರಿಗಳು. ಕಾನೂನುಗಳು, ನೀತಿ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಇವೆ. ಇದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ನಮಗೆ ರಾಜಕೀಯ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪಕ್ಷವೂ ತನ್ನ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ದೂರದೃಷ್ಟಿಯು ಇಲ್ಲದ ಪಕ್ಷವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಬದಿವೌ ಇದನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈವತ್ತು ನಾವು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತೇವೆ– ಹೈಕಮಾಂಡ್. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಧಿಕಾರ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೈಕಮಾಂಡ್ ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರವು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಜಾಪಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾದರಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು ಜನರಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹುಮತ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಕಾಂಟ್ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವನು ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅಂದರೆ ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಏಕತೆಗಾಗಿ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಯಾರು ಅದನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿ-ಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಅರ್ಹರು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವು ಅದನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಪ್ಪಂದವೂ ಆಗಿದೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಲೆನಿನ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಅನುಕ್ತವಾದ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸಮೇತ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಲಿಖಿತವಾದ ಕಾನೂನು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು

ಕೆಲವು ಒಪ್ಪಂದಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಿಜಕ್ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮರೆಮಾಚುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ.

ಇದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಗೌರವವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಹೋದರೆ ಮುಂದೆ ಇರುವ ದಾರಿಗಳು ಬಂದ್ ಆಗುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ನೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಕರ್ತವ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನೀತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಎತ್ತುತ್ತೇವೆ.

ಸಂಕಥನಗಳು ಮತ್ತು ನಿಯಮಗಳು

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ. ; ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಪತ್ತು ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ. ಇದು ಒಂದು ಥರವಾದರೆ ಇದೇ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೆಸರನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಎಷ್ಟು ಒಪ್ಪಬೇಕು ಎಂದು ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಈ ಮೂರು ಚರ್ಚೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಬೆಕೆಟ್ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದ : ಯಾವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ? ಯಾವ ವಿಷಯ ಮತ್ತು ಯಾರು ಮಾತಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ? ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ನೋಡಬಹುದು. ಲೇಖಕನು ಯಾವುದನ್ನು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನೂ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಾವು ಎಲ್ಲರೂ ಮಾತಾಡುತ್ತಿರುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ. ಎರಡನೆಯದು ಕಾಲಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧ, ಮೂರನೆಯದು ನಿರಂತರತೆ ಮತ್ತು ಭೇದಗಳು. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವನ್ನು ನಾವು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಜೋಡಣೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಯಾವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು

ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಳಗೆ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ, ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಒಳಗೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವು ಬದಲಾದಾಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ . ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಇದನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಎನ್ನುವಂತೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಮತ್ತು ಹೇಳದೇ ಇರುವ ಮಾತು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವಾಗ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಹಾಗೂ ಸರಳೀಕರಣವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪಕ್ಷಿನೋಟದ ಥರ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮಾಡುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧದ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಆಂತರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಹಯೋಗ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಏಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಜೋಡಣೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅದು ನಿಯಮ ಬದ್ಧವೂ ಹೌದು. ನಿಯಮರಹಿತವೂ ಹೌದು. ಸಂಕಥನದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಐತಿಹ್ಯ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಈ ಬಗೆಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದು ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ನಿಯಮಕ್ಕೆ ತರುತ್ತೇವೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಥರ ಬೇಕಾದರೂ ನೋಡಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಯೋಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಯೋಚಸದೇ ಇರುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಫುಕೋ ಆಗ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದ ನೆರವು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅವನ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ತಳಹದಿಯೂ ಹೌದು. ರಾಜಕಾರಣವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಿತಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನು ಡಾರ್ವಿನ್ ಮತ್ತು

ವಿಕಾಸವಾದವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಒಪ್ಪಂದವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕವನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ವೈದ್ಯಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪದಗಳು ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಬೇಗ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಅನೇಕವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಇಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಚಹರೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಔಷಧ ಹಾಗೂ ಅದರ ಗುಣಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ವೈದ್ಯರು ಹೇಳುವ ನಿರ್ಬಂಧಗಳು ನಮಗೆ ಸಂಕೇತದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಚರ್ಚೆಯು ಬಂದಿರುವುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಕಾಲದ ಅನಂತರ. ಇದೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಥೂಸರ್ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಗುಣ – ನಡತೆ

ವಿಶೇಷವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲ ಅನಂತರ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಎಂದು ಏನು ಹುಟ್ಟಿತೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಮೃಗತ್ವ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತೋ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನ. ಮೃಗತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆದಿಮ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಗುಣವಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಹಜವಾದ ಗುಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಿಂದ. ಅದು ಗುಣವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಬದುಕಬೇಕು ಹೇಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅದುವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅಧಿಕಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾವಣೆಯೇ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದವಾಗಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲಾವಣೆಯೇ ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಯಾವುದು ಯಾರ ಮೇಲೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಬಹುದು ಆಗದೇ ಇರಬಹುದು. ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಟ್ಟ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಗುಣವೆಂದರೆ ವಿನಯವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಗುಣವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರವು ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಗಳು ನಡೆಯಬೇಕು. ಮತ್ತು ಸರಕಾರದೊಂದಿಗೆ ವಿನಯದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸರಕಾರವೆಂದರೆ ಯಾವುದು ಎಂದು ಕೇಳಬಹುದು: ಸರಕಾರವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕೆಲವು ಜನರು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯು ದೇವರಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ದೇವರನ್ನು ಅನುಸರಿಸು ಎಂದು ಹೇಳಿದವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಇದೆ.

ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿಯಮವೂ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ನಮ್ಮ ನಡತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ತನ್ನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಫುಕೋ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿದ. ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹೇರಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸರಕಾರದ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಗಲ್ಲಿ ಇದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು.

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ

ಇದನ್ನು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ 'ಸೈಕಾಲಜಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು, ಆತ್ಮ; ಹೃದಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. 'ಸೈಕಾಲಜಿಯಾ' ಎನ್ನುವ ಪದವು ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಗ್ರೀಕ್‌ನಲ್ಲಿ 'ಸೈಕೆ' ಎಂದರೆ ಉಸಿರು; ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿತ್ತು. ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ 'ಸೈಕಾಲಜಿಯಾ ಎಂಥ್ರಾಪಾಲಜಿಕಾ' ಎನ್ನುವ ಪದವು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಕ್ರಿ.ಶ. 17ರಲ್ಲಿ ಸೈಕಾಲಜಿ ಎನ್ನುವ ಪದವು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತು. ಜರ್ಮನಿಯ ವೂಲ್ಫ್ 1732 ರಲ್ಲಿ 'ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸೈಕಾಲಜಿ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ. 1794 ರಲ್ಲಿ ಸೈಕಾಲಜಿಕಲ್ ಅಂದರೆ– ಮನೋವೃತ್ತಿ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಯಿತು. ಸೈಕಾಲಜಿಕಲ್ ಅನ್ನುವುದು ಸೈಕಾಲಜಿ ಎನ್ನುವ ವಿಶೇಷಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನಗೊಂಡಿತು. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಆಂತರಿಕ ಭಾವನೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ. 'ಖಾಸಗಿ' ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವೆನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡಿತು. ಮನೋಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ: ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಎರಡು ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ಬರಿಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಅಥವಾ ಅವನ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಗೆ

ಇಲ್ಲವೆ ಅವನ ಜ್ಞಾನರೂಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ಶೋಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಕವಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಣ ನಡತೆಗೂ ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರು ಇರುತ್ತಾರೆ: ಒಂದು ಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರು. ಇವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡೆ–ನುಡಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಸಹಜ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳವರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡೆ ನುಡಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವವರು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೇ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ನಡೆ ನುಡಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಕಾರಣ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಭಾವನೆಗಳು ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಇದು ಆಂತರಿಕ.

ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾನಸಿಕಸ್ಥಿತಿ ಅನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕೇಂದ್ರ. ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಾದುದರಿಂದ ಸಂವೇದನೆಗಳ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಅದು ಹೊರಳಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ, ಕೈಗಾರಿಕಾ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ತಲ್ಲಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ರಚನಾತ್ಮಕವಾದ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾನಸಿಕ ರಚನೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅವನ ವರ್ತನೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಬರೀ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೌನವು ಇದೆ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಶಾಖೆಗಳೂ ಇವೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜಾನವನ್ನು ಈವತ್ತು ಜೊತೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದ. ಅವನು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವನ ಕೃತಿಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಯುಗವು ಬಂದಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಆದವು.

ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಜೇಕೂಸ್ ಲಕಾನ್‌ನ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಲಕಾನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೊಸ ವಾದ ಹೌದು ಆದರೆ ಅದು ಸಂಕರಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು

ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ-ಅವನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ-"ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇದೆ. ಇದನ್ನು ಯಾರೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಈಗ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಪ್ರೈಮರಿ ಹಂತವನ್ನು ದಾಟಿದೆ. ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದರೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು ಯಾಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಾರದು?"(1975) ಲಕಾನ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತರ್ಕವೂ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಸಿದ್ದಾಂತಗಳು ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡವು. ಲಕಾನ್ ಹೇಳಿದ ಕಲವು ಅಂಶಗಳು ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅನ್ವಯಕ್ಕೆ ಅವನ ವಾದಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಮತ್ತು ಲಕಾನಿನ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಯಿತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅವನ ನಿಲುವು ಒಂದು ಪ್ರಮುವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ-ಯಜಮಾನಿಕೆ, ತಾತ್ವಿಕತೆ, ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಲಕಾನ್‌ವಾದಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಲಕಾನ್‌ವಾದವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಲಕಾನಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಸಂಕಥನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಲಕಾನಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಲುವು ಸೈದ್ದಾಂತಿಕವಾದ ವಾಗ್ವಾದವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಲಕಾನ್ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ನೇರವಾಗಿ ಲಕಾನ್ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಲಕಾನ್ ನಿಲುವು ಪರ್ಯಾಯವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಲಕಾನ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತನ್ನದೇ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಲಕಾನಿನ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅನ್ನು ಆವು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ಆಲೋಚಿಸುವಾಗ ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯ-ಬಾರದು ಎನ್ನವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಅಧ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಥೆ

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನವು ಉತ್ಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿತು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬಂದುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ

ಅದು ಬದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ.. ಜುದೇಯಿಸಂನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಾದವು ಇದೆ: ದೇವರು ಎರಡು ಸಲ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಯುವುದು. ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ. ಇದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರವಾದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಬಹಳ ಜನರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾರನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅವರು ಮಾತ್ರವೇ ನಿಜವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಬರೀ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬರೀ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ನೀರಿಶ್ವರವಾದವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಈಶ್ವರೀಯವಾದವು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಗಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬಹಳ ಇವೆ. ದೇವರು, ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ದೇವಾಲಯ-ಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ದೇವರು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸುಖವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು. ಫಾಸ್ಕಾಲ್ ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ದೇವರು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧಾರಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಜನರು ನಂಬುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಗೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಿದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ದೇವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರ ಮತ್ತು ಜನರು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಅದರ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ನಮಗೆ ಇದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕೂಸ್ ಅದನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಒತ್ತಡ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಒತ್ತಡಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಮೇಳೆ ಬೀರುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಒಂದು ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಒತ್ತಡವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದು ಆತ್ಮರತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರಮಾಡಿದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ

ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಈಗ ಪಡುತ್ತಿರುವ ಯಾತನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಆಗಿದೆ. ಈಗ ಎರಡು ಹೆಚ್ಚುವರಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಒಂದು ಅತಿಯಾದ ಒತ್ತಡ. ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅತಿಯಾದ ಸುಖ. ನೀವು ನಿಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸಂದೇಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಆ ಸಂದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದವೂ ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ರೂಪವು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಸಾವನ್ನು ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗವ`ನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಾಕುವ ಒತ್ತಡವೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಒತ್ತಡವೇ ವಿಪರೀತವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಮತ್ತು ಅತಿಯಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒತ್ತಡವೆನ್ನುವುದು ನಿತ್ಯವೂ ನಮಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ಗಳಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಮೇಲೆ ಅದು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವ ವಿಷಯ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಒಂದು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿರವಾದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಾನೂನು ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಕಾಂಟ್ ಒಮ್ಮೆ ಅಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಉದ್ದೇಶವು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ್ದು ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಘನತೆಯನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾಂಟ್ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವುಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಬಾಹ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಯಕೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು

ಗುಲಾಮತನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅನೇಕರು ಆಧುನಿಕ ಯಂತ್ರಗಳು ನಮಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿದರು. ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯತ್ವದಂತೆ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಒಂದು ಘನತೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಿದರು. ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಉದಾರವಾದ

ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಕೆಲವು ನೈತಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ, ಇದನ್ನು ಅನೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಇದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು: ಅಮೇರಿಕಾ ಈವತ್ತು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈವತ್ತು ಅದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ತಾನು ಬಿಗ್ ಬಾಸ್ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೊಜಿನ್ ಕತ್ರಾನಿ ಆದುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮೌನದಿಂದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಹಣವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಗೆ ನೋಡಿದ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತನ್ನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಷೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್ ಏನು ಹೇಳಿದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದ. ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ಸಹಜವಾದ್ದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಅಮೇರಿಕಾಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹಣವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಭ್ರಷ್ಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇಶವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಣದ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಜನರನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. (ಕರ್ತಿನಾ ಡೆಲಿಯೊರ್ಗಿ ಕಾಂಟ್ ಅಂಡ್ ಕಲ್ಚರ್ ಆಫ್ ಎನಲೈಟನ್ಮೆಂಟ್ 2005 ಸ್ಟೇಟ್ ಯನಿರ್ವಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್ ಪುಟ 25) ಆದರೆ ಹಣ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಕೇಂದ್ರವಾದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ಆಢಳಿತ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಆಢಳಿತ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಆವಶ್ಯಕೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಇರುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಬೇರೆ ಇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಬೇರೆ ಇವೆ.. ಉದಾರವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನ. ಉದಾರವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ

ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೇವಲ ಆದರ್ಶ ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಉದಾರವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಡೆಮಾಕ್ರಸಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಹೇಗೆ ಉದಾರವಾದವು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದವು ತಾನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ. ಉದಾರವಾದ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಕ್ಕುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಇದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ

ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬಹಳ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾದ ಭಾಷಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಂತೆ ಕಾಣಿಸುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವುದೇ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸರಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅವುಗಳದೆ ಆದ ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾಧ್ಯಮವೆನ್ನುವುದು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವಹನವಿದೆ. ಬಂಡವಾಳ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಜಾಹೀರಾತು, ಮಾಹಿತಿ, ಜ್ಞಾನ, ಆಯ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮ ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗಿವೆ ಎಂಬದನ್ನು ಫುಕೋ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬರೀ ಸಮೂಹವೇ ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಇದೆ.

ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೆಂದರೆ ಅದು ಜನರೊಂದಿಗೆ ಮಾತಾನಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಸಂದೇಶ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾರು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಸರಿಯಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬಿಂಬಿತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ಈ ಸಂಬಂಧ ಸಂಕೀರ್ಣವು ಹೌದು. ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರೇ ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಾಹಿತಿಯೇ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ರಾಚನಿಕ ಮಾದರಿಯೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟುಗಳು ಭಿನ್ನ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಮಹತ್ವದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವು ದೊಡ್ಡದು. ಈಗ ಮಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಎರಡು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೆನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಈಗ ಸಮೂಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ವಿಜೃಂಭಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಹಜ ಸಮೂಹಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೂ ಸಹಜವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂದು, ಅದು ದಿನನಿತ್ಯದೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಹಜತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯೂ ಮುಖಾಮುಖಿ-ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೊಸ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಈ ಸಹಜತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕ ಪಲ್ಲಟವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಯಾವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕಲಾವಿದನು ಹೇಳುವಾಗ ನಿರ್ಲಿಪ್ತನಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಹಜವೆನ್ನುವುದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಅಂಶ. ಅದು ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಹಜತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಲ್ಯಾಂಡ್ ಸ್ಕೇಪ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು

ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಈ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಕೌಶಲವು ಕೇವಲ ಸಹಜತೆ, ಸ್ವಭಾವ, ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆ, ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಆನ್ವಯಿಕತೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ. ಆದರೆ ಬರಹಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಸಹಜವಾದ ಕ್ರಮವು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಭಾಷಿಕ ಸಂವಹನ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಭಾಷೆಯು ಹಿಡಿದಿಡುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಮತ್ತು ಚಿತ್ರಕಲೆಯು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಕೃತಕವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈಗಂತೂ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಸಂಗೀತವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ನಿಸರ್ಗದ ಸ್ವರವನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಪರಿಕರಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಬರಹಗಳು ಸಹಜವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಅವುಗಳ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗಿನ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯೆಂದು ಪರಿಗ್ರಹಿಸದೆ ಭಾಷೆಯ ಕೃತಕ ಬಳಕೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಕೇಳುಗರು ಅಥವಾ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಭಿನ್ನ ಗುಂಪುಗಳಿವೆ. ಯಾಂತ್ರಿಕ ಮಾಹಿತಿ ಯುಗವೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಾನಿಕ್ ಯುಗವೂ ನಮ್ಮ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ತಳಹದಿಯೆಂದು ಕರೆದರೆ ಅದು ನೀಡುವ ಮಾಹಿತಿಯೂ ಬಾಹ್ಯರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಹೌದು. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಹೊಸತನವು ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಈಗ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಹೆಣಗಾಡುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಭಾವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯೂ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಪತ್ರಕರ್ತನಿಗೂ ಅವನದೇ ಜವಾಬ್ದಾರಿರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವರು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮವು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮ ಹಿಂದಿರುವ ಆಲೋಚನೆಯು ಫುಕೋನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾಧ್ಯಮ ಸಮೂಹದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಓದು ಎಂದು ಹ್ಯಾರಿಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಒಬ್ಬ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಂತೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ.

1. ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸರಣ.
2. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಕಥನ.
3. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು.
4. ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ರೂಪೀಕರಣ.

ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ

ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಫಲಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವತ್ತೂ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಯಾವತ್ತೂ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿಂತ ನೀರೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಹರೆಗಳು ಕೂಡಾ. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳ–ವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದಿವಾಳಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅವನನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ ಬೇರೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಮತ್ತು ಮನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಖಾಸಗಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮಾತ್ರ ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಕತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಆ ಸಮಾಜವು ಅವುಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾದರೂ ಹಸಿವೆಯು ಹಸಿವೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು – ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತನ್ನ ಪವರ್ಟಿ ಫಿಲಾಸಫಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಹೀಗೆ–ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಚಹರೆಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಮೂಲತಃ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಸಣ್ಣ ಅಂಶವೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಬಹುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಉದ್ದೇಶಿತ

ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾರು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನೆಡಲಾರರು. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಾನ ಮಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದಿವಾಳಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅವನನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ ಬೇರೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಮತ್ತು ಮನೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಖಾಸಗಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ಕೇಂದ್ರವು ಇದರ ಮೇಲೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಲನೆಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಧರ್ಮ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಿರುವ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮೌಲ್ಯವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಕಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಲೆಯೂ ಧರ್ಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಂಬಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಉದಾರೀಕರಣ ಹಾಗೂ ಭಯೋತ್ಪಾದನೆಗಳು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗಿವೆ. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದರ ಅರ್ಥ ಯಾವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೋಮುವಾದ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾವು ಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಸೂಡೋ

ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು: ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಒಂದೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅದು ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡಿದೆ. ಧರ್ಮವು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಕ್ತಿಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಯಾಕೆ ಹಾಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶೋಷಕರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಅಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಯಾವಾಗ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವರ್ಗವು ಪ್ರಬಲವಾಯಿತೋ ಆಗ ಅದು ಧರ್ಮವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನೇ ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ತಾನೇ ಸರಿಯೆಂದು ಅದನ್ನು ನೀವು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬಾರದು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನೀವು ಧರ್ಮದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿರಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಯು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನೀಡುವುದು ಆಜ್ಞೆ, ಮತ್ತು ಆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಪರಲೋಕದ ಸುಖ. ಅದು ಜೆಹಾದಿ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಧರ್ಮದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಯೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕರನ್ನು ಒಂದು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಒಂದು ಕೋಮು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇಳಿದಿದೆ. ಇದನ್ನು ಧರ್ಮದ ಸಣ್ಣತನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಬಹಳ ಸುಲಭ ಯಾಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಭ್ರಮೆಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕೆರಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕರಿಗೆ ಯಾಕೆ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬಹಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ತಾನು ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಧರ್ಮವು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ತನ್ನ ಯಜಮಾನ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ

ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಉದ್ದೇಶವೂ ಕೂಡಾ ಎಲ್ಲ ಜನರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಧರ್ಮವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೆನ್ಸಾರ್ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಇತರ ಸಂಗತಿಗಳಂತೆ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನೂ ಹೊಂದಿತ್ತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಕೂಡಾ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎನ್ನವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಧಾರ ಸ್ತಂಭ ಎಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನರ ಸಾಮೂಹಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಸಂಘಟಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಬುನಾದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಯಿತು. ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಮೃಗಗಳಂತೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತರಲಾಗಿತ್ತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗಬಹುದು ಆದರೆ ಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಾಶ ಖಂಡಿತಾ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು.

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಈಗ ತಾವು ಧರ್ಮೇತರರು ಎಂದು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬಂದಿದೆ. ಈಗ ತಮಗೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಯಾವುದೇ ಕಚೇರಿಯ ಅಟೆಂಡರ್‌ಗಳು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ತಾವು ರಾಜಕೀಯ ಮುಗ್ಧರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ತರ್ಕವಾದಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮಗೀಗ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮದ ನಿಜವಾದ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶ ಹಾಗೂ ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮದ ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶ. ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಉದಾರವಾದಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಋಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೋಮುವಾದಿಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಬೇರೆ. ಅವರು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ನಂಬಿಕೆ. ಅವರು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕ ಎರಡರ ನಡುವೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಾಗ ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಅಗತ್ಯ ಬಿದ್ದಾಗ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ. ಕಷ್ಟ ಬಂದರೆ ಅವರು ದೇವರನ್ನೂ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮವೆ ಅಂತಿಮ ಎಂದು ಅದು ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಧರ್ಮವು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ನಾವೂ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ನಾವು

ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವು ಚರ್ಚ್‌ನೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ವಿಜ್ಞಾನವಾದಿ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡಿತ್ತು ಎನ್ನವುದು ಈಗ ಇತಿಹಾಸ. ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಘರ್ಷವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸುಡುವುದು, ಅವರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವುದು, ಅವರ ಕೈ ಕಾಲುಗಳನ್ನು ಕಡಿಯುವುದು ಮಾಡಿತ್ತು. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಚರ್ಚ್ ನಂಬಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಚರ್ಚ್ ವಿವರಿಸುವುದು ಬೇರೆಯದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿವರಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತ್ತು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಭೌತಕವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಾವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಧಶ್ರದ್ಧೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಒಂದು ಆಯುಧವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ,ರಾಜಕೀಯವಾದ ಬಿಡುಗಡೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅವರ ಹತಾಶೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವ ಯತ್ನವೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಯಾಕೆ ಖಿನ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ದುಃಖಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕಾರಣವು ಕೇವಲ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ರೀತಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ನಾವು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಗಳಿಗೆ ಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತೋಚಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬದಿಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದೇವೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಥಾನಾಂತರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಧರ್ಮ, ಹಿಂಸೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕಲಸು ಮೇಲೋಗರವಾಗಿದೆ. ಜನರೂ ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸವು ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ಅರ್ಥವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದೇವೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸ್ಥಾನಾಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಿಂದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು. ಅದನ್ನು ಯಾರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯದೂ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಭಕ್ತನಂತೆಯೋ ಒಬ್ಬ ಅನುಯಾಯಿಯಂತೆಯೋ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ಅದು ಮಾಡುವ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ನೋಡುವುದು. ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾಗಿಯೇ

ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಜನರು ದೇವರ ಸೇವಕರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಜನರನ್ನು ದೇವರ ಸೇವಕರು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ದೇವರೇ ಸರ್ವ ಶಕ್ತನಾಗುತ್ತನೆ. ಅವನು ದಯಾಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದರೆ ಸರ್ವ ಕಷ್ಟವೂ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಪಾಪದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮ. ಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾದ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆ. ಧರ್ಮದ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರರೂ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮವು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಕಾಣಲು ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ದೇವರನ್ನು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕದ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೂ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಮತ್ತು ಮತ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮತ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಉದ್ಧಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದ ಅಂಶಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಯೋಗದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಳವಡಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅನೇಕ ಧರ್ಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆಗ ಅನೇಕ ಬರಹಗಳು ರೊಮಾಂಚನವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದು ಜನರನ್ನು ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪನ ಮಾಡಿದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಕೆಲವು ಬರಹಗಳು ಕಾಮದ ಉದ್ದೀಪನೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯಿತು. ಆಗಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ರೂಪವೂ ಇದಕ್ಕೆ

ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಗ ಅನೇಕ ಸ್ವಗತವೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಬದಲಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಬಯಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇಮ್ಮಡಿಯಾದವು. ಇದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ತಿರುವು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ಸುಖದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಹಂಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅವನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ (ನೋಡಿ: ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಕಂಪ್ಲೀಟ್ ವರ್ಕ್ಸ್ ಪುಟ 402) ಅಹಮಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಯಂಬಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. (ಅದೇ) ಅವನು ಯಾವುದೇ ಭಾವನೆಗಳು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ 97) ಸುಖ ಮತ್ತು ದುಃಖ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಪ್ರಾಯ್ಡ್ – ಸ್ಟಡೀಸ್ ಆನ್ ಹಿಸ್ಟಿರೀಯಾ) ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವು ವಿಧಿ ಮತ್ತು ನಿಷೇಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಪ್ರಾಯ್ಡ್ 1912 ಟೊಟೆಮ್ ಅಂಡ್ ಟಬೂ 13) ನೀತಿಯು ಹೇಗೆ ಕನಸುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಫ್ರಾಯ್ಡ್ – ಇಂಟ್ರಪ್ರಟೇಶನ್ ಆಫ್ ಡ್ರೀಂ ಪುಟ 574) ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುವ ಕಾರಣವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಕಲ್ಪನೆ, ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಳು ಸಂಬಂಧದ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಅವನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. (ಅದೇ ಪುಟ 575 ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ) ಆದರೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಆಯಿತು. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಏನು ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟವು ಉದಾಹರಣೆಯು ಆಗಿದೆ. ಇದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದು ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಯನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಮೊದಲ ಸಾಲಿಗೆ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಖಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಳಿದವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಗೌಣವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಒಂದೇ ಎಂದೂ ಅನೇಕರು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರೆಕಾನಿಯನ್ ಥೆರಪಿ ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಈ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. (ಅವನ ಕಾಲ ವಿಲೆಮ್ ರೆಕೆ 1857– 1957) ಅವನು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವನು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ

ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಬಹುದು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಯೋಗವು ಅನಂತರ ಓರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಮೋಡ್ ಎಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಅವನು ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದೇ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ದೇಹವನ್ನೂ ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅವನು ದೈಹಿಕವಾದ ಒಂದು ಕಾಂತಿಯ ಶಕ್ತಿಯು ನಮಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಬಯೋಇಲೆಕ್ಟ್ರಿಕಲ್ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೆ. (ಜೇಮ್ಸ್ ದೆಮೆಯೊ 1999 ದ ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ್ ಅಕ್ಯುಲೇಟರ್ ಹ್ಯಾಂಡ್ ಬುಕ್ ಪುಟ 12 ನಾಚುರಲ್ ಎನರ್ಜಿ ವರ್ಕ್ಸ್ ಯು ಎಸ್ ಎ) ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಯಾವುದನ್ನು ಒಂದು ರೂಪಕದಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದನ್ನು ರೆಕೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಲಿಬಿಡೋ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೆಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಭಾವನೆಗಳು, ವರ್ತನೆಗಳು, ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಬಾಲ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಳಲಾಗದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – ದೊಡ್ಡ ಹುಡುಗರು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಜತೆಗೆ ತುಂಬಾ ಒಳ್ಳೆಯ ಹುಡುಗಿಯು ಕೋಪಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಇದು ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಅದೇ; ಪುಟ 16) ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಭಯವು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರ. ಆದರೆ ಅವನು ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಲೈಂಗಿಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೇ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದರೆ ಬಯೋಎನರ್ಜೆಟಿಕ್ ಟೆನ್ಶನ್ (ಪುಟ 14) ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಮೊದಲು ಅನೇಕರು ಒಪ್ಪಿದರು. ಆದರೆ ಅನಂತರ ಅನೇಕರು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಅವನು ಸೆಕ್ಸ್ ಎಕಾನಮಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ; ಪುಟ 15) ಮಿದಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ದೇಹ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೆಕೆಯದು ಬಯೋಸೈಕೋ ಥೆರಪಿಯಾದದ್ದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ತಿರುವು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. (ನೆಲ್ ಸ್ಕಿಲೊಡ್ಜ್ 2011 ಟವರ್ಡ್ಸ್ ಎ ಪೇಶಂಟ್ ಸೆಂಟರ್ಡ್ ಅಂಡರ್ ಸ್ಟೆಂಡಿಂಗ್ ಆಫ್ ಆರ್ಗ್ಯಾನಿಕ ಥೆರಪಿ)

ಫುಕೋನಲ್ಲಿ ಬಯೋಪವರ್

ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಪರಂಪರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾದ ಸುಧಾರಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನದ ಕುರಿತು. ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ವಹಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸಂವೇದನೆಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಥನಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕ ಕಾನೂನುಗಳು ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈಗ ಅಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಋಣವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳ ಭಾಗವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಬಯೋಪವರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇಷ್ಟೇ: ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರದ ಶಕ್ತಿ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆಯೇ ದೈಹಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಈಗ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯತೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಲೋಕವನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡಲು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗವೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಮಾಜದ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ಬೇರೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅನನ್ಯತೆಗೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸ್ಥಳೀಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಜಾಗತಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಬಲ್ಲುದು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಾಲಿಯಾದದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧರಿತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವು ಖಾಲಿಯಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಭರ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸೀಮೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಅದನ್ನು ಬಾಗಿಸಲಾರದು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಕಾಶಗಳು ಭರ್ತಿ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಅನೇಕವನ್ನು ಬದಲಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಭರ್ತಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಅದು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಖಾಲಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಈಗಾಗಲೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಂಡ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಸಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವುದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ರಾಚನಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ರಾಜಕೀಯವು ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹಸಿವೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುವುದು, ಅಕಾಲಿಕವಾದ ಬರಗಾಲ. ಬೆಲೆಗಳ ಆವರ್ತನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಯಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಹುಟ್ಟುವುದು ಹಸಿವಿನಿಂದ ಕಷ್ಟ ಪಡುವುದು ನೀರು ಕುಡಿಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ಇವುಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಇದನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಇವುಗಳನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಥನಗಳು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಪುಕೋ ಆರ್ಕ್ಯಾಯಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್)

ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಷೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಈವತ್ತು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ

ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಲಕ್ಲು ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಯಾವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ರಾಚನಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅವಲಂಬಿತನ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾದ ಅವಲಂಬಿತನವು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವಲಂಬನೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವು ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುವುದೂ ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ನಿಯಮವು ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ನಾನು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಛೇಧಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಹೊಸ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಸೊಸೈಟಿ ಮಸ್ಟ್ ಬಿ ಡಿಪೆಂಡೆಡ್ 1975– 76) ಲೈಂಗಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಆಯಾಮ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವುಗಳು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೇಗೆ ನೈತಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಹೇಗೆಲ್ಲಾ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಯೋಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬರೀ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಯಾವುದು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಪ್ಯಾಸಿಸಂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತರಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದು ಅಮೂರ್ತವಾದದ್ದು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ಆಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕ್ಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಟ್ಲರ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ

ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬಟ್ಲರ್ ಹೇಳುವ ರಾಚನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಫುಕೋ ಬಳಸಿದ ಕ್ರಮವೂ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂತು. ಅದನ್ನು ನಗ್ರಿಯವರು ಸವಿವರವಾಗಿ ಇನ್ಸರ್ಜೀಸ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರವು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ಷೇಪ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಟ್ಲರ್ ಹೇಳುವ ಸಮಾಜದ ಪೂರ್ವದ ಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಪೂರ್ವ ಎಂದರೆ ಅದೇನು ಸ್ವರ್ಗದಿಂದ ಇಳಿದು ಬಂದ ಅಧಿಕಾರವೂ ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಇವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಅವಕಾಶ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣ, ಸಾರ್ವಜನಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ಅದು ಕೆಲವು ರಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಆ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಅರಿವಿದ್ದೋ ಇಲ್ಲದೆಯೋ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಹೆಗೆಲ್ ಅದನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಮತ್ತು ಅನಧಿಕೃತವೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಮಗ್ರತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ತರ್ಕಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಅನುಮಾನವು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅನುಭವದ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ತತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅದನ್ನು ಆಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಾಡಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸ್ಥಳೀಯತೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂಸ್ಕತಿ ನಿಪ್ಪರು ಇದನ್ನು ಅಂದರೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿವರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಕಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಡೆರಿಡಾ ಬಿಳಿಯರ ಪುರಾಣವನ್ನು ನೋಡಿ ಇದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಎಂದು

ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಅವನ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವೆ. ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ ದಲಿತರ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾಕೆ ಹಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾವು ಜೀವನದ ಕುರಿತಾಗಿ ತಳೆಯುವ ನಿಲುವು ತಾತ್ವಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹೇಗೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೀಗಾಗಲೂ ಕಾರಣವು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತವೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾಗತಿಕ ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುವುದು ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸತ್ಯಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ಕೆಲವು ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಒಂದು ಸೀಮೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಅನೇಕವು ನಿರ್ಧರಿಸಿವೆ. ಅದನ್ನು ಕಾರಂತರು ಕೆಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಅವರ ಬೆಟ್ಟದ ಜೀವ ಮುಂತಾದ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಹಾಗೂ ನಿಸರ್ಗದ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅವನ ವಿಧಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇದರ ಹಿಂದೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರು ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಏಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ರಾಜಕಾರಣವು ತನ್ನ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಪೋಲೀಸ್ ಶಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಪೋಲಿಸರು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೇಲು ವರ್ಗದವರು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳೂ ಇವೆ. ಇದರ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳೂ ಇದ್ದವು ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾರು ಯಾರನ್ನು ಮುಟ್ಟಬೇಕು ಮತ್ತು ಯಾರನ್ನು ಮುಟ್ಟಬಾರದು ಎನ್ನುವುದೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ನಡೆದವು. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಬಲಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಇವೆ. ಒಂದು ಬಲವೆನ್ನುವುದು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ

ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತು ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಹೊಂದುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಸೀಮೀತವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಿಶ್ವ ಎನ್ನುವುದೇ ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದದ ಪ್ರಥಮ ನಿಲುವು. ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅವುಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಬದಲಾಗಲೂ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇದನ್ನು ನಿರಚನ ಮಾಡಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾವು ಬಾಂಬ್ ಸ್ಫೋಟವನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಲಿವುಡ್ ಸಿನಿಮಾ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಈವತ್ತೂ ಕೆಲವು ಜಾಗತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಹೊಲಿಯಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಾಹ್ಯದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕವ್ವನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಲೇರಿಯೋಂಕನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದು ಯಾವುದರಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದರೆ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಗೆ ಹರಿಯುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಹೊಲಿಗೆಗಳು ಒಂದು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿಯ ಸಿನಿಮಾವನ್ನು ಪಾಕಿಸ್ತಾನದವರು ನೋಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮಗೆ ಯಾಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ? ಈಡಿಪಸ್ ಪುರಾಣವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಮಹಾನ್ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ನಾವು ಯಾಕೆ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಹೇಳುವುದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಒತ್ತಡವನ್ನು. ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ.

ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅವನ ನೋಟ ಮತ್ತು ಅನುಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಡೆಲ್ಯೂಸೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ. ಅವನು ಡಾರ್ವಿನ್ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಡಾರ್ವಿನ್ ಮತ್ತು ಅವನ ವಾದವು ಕೂಡಾ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯು ಇಲ್ಲ. ನೋಟದಾಚೆಗೆ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಸತ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾರವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಡಾರ್ವಿನ ವಾದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೃಶ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಸತ್ಯದ ಅರಿವು ಉಂಟಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಟ್ಟ ನಡು ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ನಮಗೆ ಯಾರೋ ಇಬ್ಬರು ಹೊಡೆದಾಟ ಮಾಡುವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆಗ ಸೂರ್ಯನ

ಬೆಳಕು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ವಿಷಯವೂ ಇದೆ. ಅವರು ಯಾಕೆ ಇದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರು ಯಾವುದಾದರೂ ಕಾರಣವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕೆಲವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾಣಿಸುವುದು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ನೋಟವು ನಮಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದು ದೃಶ್ಯ ಮತ್ತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಆಂತರಿಕವಾದ ಕೆಲವು ಗುಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಣ್ಣು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣಿನ ಕಪ್ಪು ಭಾಗವು ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡುತ್ತದೆ. ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ವಸ್ತುವು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯು ಅರ್ಥವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಯಾವುದು ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅದರ ನೋಟವು ನಮಗೆ ಸೀಮಿತವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಕಣ್ಣು ಸದಾ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಚಂಚಲತೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಸೀಮಿತವಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಕಣ್ಣು ಕೆಲವನ್ನು ಒಂದು ಚಿತ್ರವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ನೋಟದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಒಂದು ಪ್ರತಿಮೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೊರಗೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಣ್ಣು ನಮಗೆ ದಾಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅತ್ಯಂತ ಚಂಚಲವಾದ ಕಣ್ಣು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಗಳು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಕೂಡಾ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಮಗೆ ರವಾಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾರತಮ್ಯ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದು ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ನೋಟವನ್ನು ನಮಗೆ ರವಾನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಕಣ್ಣುಗಳು. ನೋಟ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಣ್ಣು ನಮಗೆ ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳು ನಮಗೆ ಮೇಲನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನೋಟವು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ನೋಟವೇ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದು ದೃಶ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಮೂಗಿನ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕಾಣಲಾಗುವುದು ಇಲ್ಲ. ಕಾಣುವುದು ಮತ್ತು ವಾಸನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಮೂಗು ನಮಗೆ ಎರಡು ಕಣ್ಣುಗಳ ನಡುವೆ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ನೋಟ ಮತ್ತು ವಾಸನೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮೂಗು ಮತ್ತು ಕಣ್ಣು ಹಾಗೂ ಕಿವಿ ಹಾಗೂ ಬಾಯಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ನೋಟವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲು ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಆಗಿದ್ದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ನೋಟವು ನಮಗೆ ಇದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಅದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಎರಡು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು ಸಿನಿಮಾ ನಮಗೆ ಒಂದಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಕ್ರಮವಿದೆ. ಎರಡನೆಯದೇ ಸಿನಿಮಾ.

ಎರಡು ಪ್ರತೀಕಗಳು ಎರಡು ಧ್ವನಿಗಳು ಎರಡು ಚಿತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಎರಡು ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣು ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂವೇದನೆಯು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಕಾಂಟ್ ಮೊದಲಾದವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮಗೆ ಕಲೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಕಲೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದು ರಾಚನಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಿವರಣೆ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೆನ್ನುವುದು ತಿಳಿದಿದೆ. ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಇದನ್ನು ಎರಡು ಥರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂವೇದನೆ. ಮತ್ತೊಂದು ನಮಗೆ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತರುವ ಸಂವೇದನೆ. ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಲ್ಲದ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂವೇದನೆ, ಕಲ್ಪನೆ, ನೆನಪು, ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು, ಕಾರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವುದು ಈ ಸಂವೇದನೆಯೇ. ಆದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸುವುದು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಇದ್ದರೆ ನಾವು ಅನೇಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ನಮಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ವಸುನಿಷ್ಟವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಂವೇದನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ಸಂಜ್ಞೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ನಮಗೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟ ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಲೇಖಕ ಮತ್ತ ಅವನ ಸಂವೇದನೆಯು ಒಂದು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಅವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸತ್ಯವು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಮ್ಮ ವಿವೇಕ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಆ ಸಂಜ್ಞೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ತೀರಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ

ಸಂವೇದನೆಯು ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾದ ನೈತಿಕ ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಾರ್ಕಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಜ್ಞಾನ, ನೈತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಕಾಂಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಅಗತ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾಂಟ್ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಡೆಲ್ಯೂಷೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದನ್ನು ಸಂಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಗುರುತಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಯಾವುದು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇದೆ ಹಾಗೂ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಾವು ಸಂವೇದನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ, ಯಾವ ಬಾಹ್ಯದ ಕಾರಣಗಳು ನಮಗೆ ಈ ಒತ್ತಡವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊರಗಿನದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವೀಕಾರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಸ್ತುವಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಹಸಿರು ಎಲೆಯು ನಮಗೆ ಹಳದಿಯಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮದಾದ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾನು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ನನ್ನ ಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೋ ಅದು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾಗಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವುದು ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೌಶಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಷೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಪರಿಕರವೂ ಮಾತ್ರವೇ

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಲಾಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಲೆಗೆ ನಾವು ಮಾಡುವ ತಾರ್ಕಿಕವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವೂ ಆಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಲಾವಿದ ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಲೇಖಕನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಚಿತ್ರ ಕಲಾವಿದನು ಗೆರೆಯೆಳೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸಿನಿಮಾ ನಿರ್ದೇಶಕನು ಚಿತ್ರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾವು ಕೂಡಾ ಇರುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ. ಯಾವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು, ಮಾತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ದೇಹವೇ ಇಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಸಂವೇದನೆಯು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಬಯಕೆ ಮತ್ತು ದೇಹ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅವನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಕೂಡಾ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಯಾವ ಪಾಪದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿವೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಜನ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವು ಸಿಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪಾಪ ಮಾತ್ರವೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ನಮಗೂ ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಪಾಪ ಜನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೂ ಇಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಈವತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ. ಪಬ್ಲಿಕ್ ಪ್ರಾಸಿಕ್ಯೂಟರ್ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿತಸ್ಥನಿಗೆ ಅವನ ಪರವಾಗಿ ವಕಾಲತ್ತು ನಡೆಸಿರುವ ರೀತಿಯದಾಗಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯೆಂಬಂತೆ ರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಗತಿಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಯನ್ನು ಪ್ರಗತಿ ಪರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಿಯೂ ಕೆಲವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಜ್ಞಾನಿಯೂ ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಹೊರತಾದವನು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತರ್ಕಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತಾತ್ವಿಕವಲ್ಲ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಫಲವತ್ತಾದೂದು ಹೌದು. (Gramshi Prison note book) ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೂ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ಯವು ಅನುಭವವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿ–ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಾರ್ತ್ರೆಯ ವಾದ.

ಹುಚ್ಚುತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ರೂಪ

ಲೆವಿನಸ್ ಇದರ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಅನಂತ ಮತ್ತು ಸಮಗ್ರತೆಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಷಯನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಅನಂತತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅವನಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನ್ಯದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ನಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಅವನು ಅನ್ಯರು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಮಾತಾಡುವುದೇ ಅನ್ಯರಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ನಾವು ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಥರ ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅನ್ಯರಿಗೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಲೆವಿನಸ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪರಕೀಯತೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅನಂತತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅನಂತತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ನಾವು ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಬಾಹ್ಯ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅನಂತತೆಯ ಸಂಬಂಧವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ನಿಲುವು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅವನು ನಿರಚನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ನಿರಚನ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವನು ಅದನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ) ಅವನು ಲೆವಿನಸ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಲೆವಿನಸ್, ಫುಕೋ, ನೀಶೆ, ಪ್ಲೇಟೋ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳು ಕೂಡಾ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿದೆ. ಡೆರಿಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯದ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ದೂರದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ

ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ತುಘಲಕ್ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಬರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅವನ ಆಗುವಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳ ಮೂಲಕ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ನಾನು ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಏನಾಗಲು ಹೊರಟಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಯಾವುದೋ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆವೇಗ ಅಥವಾ ಉದ್ವಿಗ್ನತೆಗೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಮಾತ್ರ ನಮಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ಆಲೋಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನನಗೆ ಅರಿವು ಇದೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನಾನು ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಂಟ್ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚರೇ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವನು ಫುಕೋ. ಅವನು ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಹುಚ್ಚು ಮತ್ತು ಭ್ರಾಂತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ಅಧಿಕಾರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಶೈಲಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತಾನೆ: ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ತರುವಾಯ ಹೇಗೆ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಲಾಯಿತು ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅಧಿಕಾರ. ಆದರೆ ಡೆರಿಡಾ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭ್ರಾಂತಿ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇಯೋ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಾಮನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೇಗೆ ಇದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಅಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ತಿಳಿದೆವು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಹೊಸದಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದವು. ಒಮ್ಮೆ ಅನೇಕರು ನಮಗೆ ಹುಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದು ಆತ್ಮದ ಒಂದು ವಿಕಾರವಾದ ರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆತ್ಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಪ್ರೇತವಾಗಿ, ದೆವ್ವವಾಗಿ, ಪಿಶಾಚಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ

ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತತ್ವಗಳು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇತಗಳು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇತಾತ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧವಾದ ಆತ್ಮ ಮತ್ತು ಪ್ರೇತಗಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ದೊರೆತವು. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಆತ್ಮ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಂದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭೂತವನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟನೆ ಮಾಡುವ ವರ್ಗವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಆತ್ಮಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದ ಮಾಡುವ ವರ್ಗವೇ ಬೇರೆ ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಗಳು; ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳು ಶುರುವಾದರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ತನಗೆ ತೋಚಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಢಿಗತ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ಆನೆ ಕಾಲು ರೋಗ, ಕುಷ್ಟ ರೋಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅದು ದೇವರ ಶಾಪ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮದ್ದು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು ಮದ್ದು ಆಗ ಆವಿಷ್ಕಾರವು ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಫುಕೋ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನ ಅಥವಾ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕರು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾದ ಒಂದು ಬಿಡುಗಡೆಯು ನಮಗೆ ಯಾಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂವೇದನೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವದ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಕಲ ಸಂಬಂಧವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ಕಿಜೋಪ್ರೇನಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ರೂಪವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಇದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡೆಕಾರ್ಟೆಯು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಫುಕೋ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋದಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅನಿಯಮಿತ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳ ಶೋಧನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸುಮ್ಮನೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಭ್ರಾಂತಿಗೆ ಕೂಡಾ ಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿವಿಧ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಹುಚ್ಚುತನ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಸಹಿತವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕಾರಣ ರಹಿತವಾಗಿಲ್ಲ.

ಸಹಜ ವಿಜ್ಞಾನ

ವಿಜ್ಞಾನ ಅನ್ನವುದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಇದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಅಧ್ಯಯನವೂ ಹೌದು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಾಸ್ತವ ವಾದಿಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಹಜ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಕುನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಿಥ್‌ಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆ ಆಕ್ಸಿಜನ್ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಶೋಧನೆ ಆಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವೇಷಣೆಯು ಆಗಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಬರಹದ ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿವೃತ್ತಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಪರಿಧಿಯಾಚೆಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಲಕಾನ್ ಹೇಳುವ ಮಹತ್ವದ ವಾದವೆಂದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅನೇಕ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎನ್ನುವುದು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡದಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು 5ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಮಾಡರ್ನಿಸ್ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿದ್ದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಪೇಗನ್‌ನಿಂದ ಇದು ಬಂತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಇದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರದ ಪರಿಭಾಷೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತವಾದದ್ದು ಅದರ ಅನಂತರ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಹಳೆಯದರ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಅನಂತರ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣೆಗೆ ಬಂತು. ಹೊಸ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯದನ್ನು ಯಾವುದು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೊಡುಗೆ ಇದಕ್ಕೆ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಎನ್ನುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡಾ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಕ್ಲಾಸಿಕ್ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಅರ್ಥವು ಇದರ ಮೂಲಕ ಬದಲಾಯಿತು. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಚಿಂತನೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೇಳಿತು. ಫ್ರಾನ್ಸನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಹಳೆಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಬದಲಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ

ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು ಅದರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಆಶಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಹೊಸತು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಥರ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಇದು ಬದಲು ಮಾಡಿತು. ಹೊಸದಾದ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬದಲಾದ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಎನ್ನುವುದರ ಸೂಚನೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹಿಂದೆ ಆಗಿದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವರ್ತಮಾನವು ಆಧುನಿಕವಾದದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಮತ್ತು ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕವಾದದ್ದು ಭಿನ್ನವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಇವೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಒಂದು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ನಂಬಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಪರಂಪರೆಗೆ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಇದೆ. ಅದರಂತೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ.. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನು ಕಳೆದ ವಿವರಣೆಗಳು ಇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟಿತು. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾದಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದು ಕೂಡಾ ನಿಜ. ಅದು ದಿನಂದಿನವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖೇದ ಮತ್ತು ವಿಷಾದವೂ ಇದೆ. ಭವಿಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಇತ್ತು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ್ದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅನುಭವ ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಯು ಆಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಿತೋ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕತವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು. ಅವಕ್ಕೆ ಆ

ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಒಂದು ಕೌಶಲವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನಾವು ಸಹಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿಲುವಿನಿಂದ ಅಥವಾ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕ್ರಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಕಾರ್ಮಿಕರು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿವೇಚನೆ

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಕೊರತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಜನರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವುದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮೇಲೆ. ಯಾರೋ ಒಂದಿಬ್ಬರ ಖಾಸಗಿ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವರು ಹಣವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಇಡಿಯ ಸಮಾಜವೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಜನರ ಪರವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಉತ್ಪನ್ನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ–ವೆನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಪಡೆಯುವ ವೇತನವು ಉತ್ಪನ್ನದ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಷ್ಟೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲಾಭದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ತಲುಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ತಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಒಟ್ಟು ಶ್ರಮವನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕದೇ ಬಂಡವಾಳ,ಅದರ ಹೂಡಿಕೆ, ಅದರ ಲಾಭ ಹಾಗೂ ಅದರ ಒಟ್ಟು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವು ಒಂದು ಉದ್ಯಮ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಅದರ ಬೆಲೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಶಕ್ತಿ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೇ ಬರಬೇಕು. ಹಣವು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸುಖದ ಕಡೆಗೆ ತಳ್ಳಿತು. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಮಿಕರ ದುಡಿಮೆಗೆ ಕೇವಲ ನಿಗದಿತ ಬೆಲೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನ ಲಾಭಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನೇ ಬಲಿ ತೆಗೆಯುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗಾಗಿ ಕಾನೂನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಬಂಡವಾಳವಾದವೇ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಸ್ವ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಬಂಡವಾಳಿಗನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ

ಮಾತ್ರ. ತಮಾಶೆಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳಿಗರು ತಾವೇ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಾಗೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಾಗಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಸಮಯವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುವುದು ಬಂಡವಾಳಿಗರನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳಿಗರು ತಮ್ಮ ಸಮಯವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುವುದು ಲಾಭ ಮತ್ತು ಮೋಜಿಗಾಗಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಅದು ಇದೆ. ಬಂಡವಾಳಿಗರು ಆದಾಯ ಹಾಗೂ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರದು ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿ. ಆದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ.ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು– ಅದು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಬಿಡಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲ. ಅವರೆಂದರೆ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ನಾವೀಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಯಾಕೆ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅವರು ದುಡಿಯುವುದು ತಮ್ಮ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಬಂಡವಾಳವೆಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಹಾಕುವ ಮೊತ್ತ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನೂ ಒಂದು ಬಂಡವಾಳವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಬಂಡವಾಳಗಾರರನ್ನು ತಾವು ಕೂಲಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಿ ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಉಳಿದದ್ದೂ ತಮ್ಮ ಪಾಲು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ? ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ನೋವು ಎಷ್ಟು? ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ನೀಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಂಡವಾಳಿಗರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು–ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ತಾವು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಒಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಿಗರಿಗೆ ಉದಾರವಾದ ಮನಸ್ಸೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ವೇತನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಉಳಿದ ಲಾಭದಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯ ಮತ್ತು ಆದಾಯವನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಗುವುದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ. ಜನರ ಗಮನವಿರುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಲಾಭದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾರೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ವಿರಲಿ ಅಥವಾ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿರಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಜೀವನದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ದುಡಿಯದೆ ಬೇರೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕನು ಉದ್ದಿಮೆಗೆ ಲಾಭವನ್ನು ತರುವವನು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕನದು ಕೂಲಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಘಟಕ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಂದು ಇತಿಮಿತಿ ಅನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೌಂಡರಿ ಅನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ

ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಕೊಡುವ ತರಬೇತಿಯು ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕಾರ್ಮಿಕರ ನಡುವೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಿದೆ. ಮಾಸಿಕ ವೇತನ ಮತ್ತು ದಿನಕೂಲಿಗಳ ನಡುವೆ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮಕ್ಕಳ ಮಾರಾಟ,ಹೆಂಗಸರ ಮಾರಾಟ, ಹಾಗೂ ಜೀತದಾಳುಗಳ ಮಾರಾಟವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಕೆಲಸದಾಳುಗಳು ಕಡಿಮೆ ಬೆಲೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲಸಗಾರರು ಎಂದು ಯಾರನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಸರಕುಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುಗಳಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಯೋಚಿಸಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲಸಗಾರರು ದುಡಿಯುವುದು ಅವರ ದೈನಂದಿನ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾಕೆಂದರೆ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಉಪವಾಸ ಎರಡೂ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರ ದೇಹವು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದುಡಿಮೆ ಅಂದರೆ ದೇಹ ಹಾಗೂ ಹಸಿವೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಅವರು ಜೀವನವನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿಯೋ ಸರಕಾಗಿಯೋ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಆಟವಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಯುದ್ಧ. ಈ ಆಟಕ್ಕೆ ದಾಳವಾಗುವುದು ಆಳುಗಳು. ಆಳುಗಳಿಗೆ ತಾವು ಬಂಡವಾಳದ ಕೂಸುಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಣವೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹಣವನ್ನ ಬಳಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಅದರ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಬೆಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿಯು ಅನೇಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೌಲ್ಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎರಡು ಥರ ಇರುತ್ತಾರೆ: ಒಂದು ಮೂರ್ತ ರೂಪದ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತೊಂದು ಅಮೂರ್ತ ರೂಪದ ಕಾರ್ಮಿಕರು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವರು ಮಾಧ್ಯಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವಾಗ ಅವರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ನೇರವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಅವರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಅದನ್ನೇ ಅವರು ಮಾರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಒಂದು

ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಾಗ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನೇರವಾಗಿ ಇರುವಾಗ ಅವರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅವರು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅವರ ಶಕ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕ ಬೆಲೆಯು ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ರಚನೆಯು ಹಾಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಮೊದಲ ನೋಟಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಆಗಿದೆ. ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಿನಿಮಯವೂ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಒಂದು ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಹಜವಾದುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಹೊಸರೂಪವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ಹೀಗೆ ಆಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದನ್ನು ನಾವು ಪಲ್ಲಟ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ಹೇಗೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಶಕ್ತಿ, ಅವನ ಕೆಲಸ, ವಸ್ತುವು ಒಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಲು ಸಹಕಾರವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ, ನಮ್ಮ ಕೆಲಸದಿಂದ ಅಮೂರ್ತವಾದುದು ಮೂರ್ತತೆಗೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಉಪಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಿನಿಮಯವನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅವನ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಒಂದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಒಂದು ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಬೂರ್ಜ್ವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಕೆಲವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅವರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಇರುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಅದನ್ನು ಭ್ರಮಾ ಜಗತ್ತಿನ ಹಾರುವಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಜಾಗತಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿತವಾದ

ಸತ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭ್ರಮೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರವೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ತಾನು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುಕ್ತವಾದ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಅದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸಿದವರು ಮಾತ್ರವೇ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಒಳಿತು ಎನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಫಲತೆಯು ಈವತ್ತು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸೋಲನ್ನು ಕಂಡಿವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿಯು ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ: ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳು ಇರುವುದು ಒಂದನೆಯ ಅಂಶ. ಎರಡನೆಯಾಗಿ ಅದರ ಸೀಮಾರೇಖೆಗಳು, ಮೂರನೆದಯಾಗಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸಂಬಂಧ. ಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾರುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿ, ಸಮಾನತೆ, ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡೆತನ, ವಿನಿಮಯ, ಸಂಬಂಧಗಳು, ಸ್ವಾರ್ಥ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ವಿವಿಧ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಡೆತನವೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಣ ಇರುವವನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಹೀಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಲ್ಪಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಬಂಡವಾಳವಾದಿಯು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ರಾಚನಿಕವಾದ ಅನುಕೂಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಬೆಲೆಗೆ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯು ದೊರೆಯುವಾಗ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಲಾಭವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಯಾಕೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಮಾರುತ್ತಾರೆಂದರೆ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಗಳು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಉದ್ಯೋಗವು ದೊರೆತರೆ ಸಾಕಪ್ಪಾ ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೊಳ್ಳುವವನಿಗೆ ತಾನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ವಸ್ತುವಿನ ನಿಜವಾದ ಧಾರಣೆಯು ಯಾವುದು ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು: ಮೊದಲು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಚಾಕಲೇಟ್‌ನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಉದ್ದ ಮತ್ತು ಅಗಲ ಹಾಗೂ ದಪ್ಪ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ತೂಕಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದರೆ 100 ಗ್ರಾಂ ಅಂದು ಭಾವಿಸೋಣ. ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯವು ಆದ ಮೇಲೆ ಅದರ ತೂಕವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲು ಅದರ ಅಗಲವು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಒಂದು ಕವರು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಾದ ಸ್ವಲ್ಪ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾಕಲೇಟ್ ಜನರಿಗೆ ಹಿಡಿಸಿದರೆ ಅದರ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪರಿಳಿತವನ್ನು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ

ನಾವು ಕೊಳ್ಳುವ ಆ ಚಾಕಲೇಟ್ ಹೇಗೆ ಇರಲಿ ಅದರ ರುಚಿಯು ನಮಗೆ ಹಿಡಿಸಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಲಾರೆವು. ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೊಡಬಹುದು: ಈವತ್ತು ಕೋಕ್ ತುಂಬಾ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಬದಲು ಬೇರೆ ಉತ್ಪನ್ನ ನಮಗೆ ಹಿಡಿಸಲಿಲ್ಲವಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಬೇರೆ ಬ್ರಾಂಡ್‌ಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಮಾರುತಿ ಕಂಪೆನಿಗೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ಯಾಂಸಂಗ್ ಮೊಬೈಲಿಗೂ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಯಾವುದೋ ಕಂಪೆನಿಯ ಬಿಡಿಭಾಗಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನೇರ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸೂಚಕರು ಅನಾಮಿಕರಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬ್ರಾಂಡ್ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರವೇ. ಈ ತರಹದ ಕಂಪೆನಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರು ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಬ್ರಾಂಡ್ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಶೈಲಿಯೊಂದಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿವೆ. ಈಗ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿದ್ಯಮಾನವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟಪಟ್ಟರೂ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದರೆ ಆ ಕಂಪೆನಿಯವರು ನಮಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ಬ್ಯಾಂಕಿಗೆ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಕಂಪೆನಿಗೆ ಮತ್ತು ಬ್ಯಾಂಕಿಗೆ ಲಾಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ: ಯಾವುದಾದರೂ ಹಳೆಯ ಕಂಪೆನಿಗಳು ನಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಆ ಕಂಪೆನಿಯನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಂಪೆನಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೆಸರೇ ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಹೆಸರು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಹೊಸದಾದ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹೇಗೆ ಮತ್ತೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದಿಮೆಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈಗ ಅನೇಕ ಕಂಪನಿಗಳು ಹೊರಗುತ್ತಿಗೆ ಮೂಲಕವೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅರ್ಥಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಂಪೆನಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸವನ್ನು ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈಗ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಳೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿವೆ. ಕೇವಲ ನೂರು ರೂಪಾಯಿ ಇರುವ ಚಪ್ಪಲಿಯು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಕಂಪೆನಿಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂರು ರೂಪಾಯಿಗೆ ಮಾರಾಟವಾಗುತ್ತವೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ದಮಶರ ಆಫ್ ಲೇಬರ್.)

ವಾಸ್ತವತೆ

ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಒಂದು ವಿಧಾನವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ವಾಸ್ತವತೆಯು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಬರೀ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಂತರಂಗಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತೆಯಾದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ

ಯಾವುದೇ ನಿಲುವುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೀತಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವಗಳು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸಮಗ್ರತೆಯೆನ್ನುವುದೂ ಈ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರೀಕರಣ ಮಾಡಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಒಂಟಿತನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಅವನ ದುಃಖವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆಯೋ ಆಗ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ? ನಾವು ಯಾರು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಈವತ್ತು ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕುತೂಹಲ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಾಧಿಸುವ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ತತ್ಕಾಲೀನ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಇದು ನಿಜ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಿಜ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಳಸಿದವರಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ. ಅವನು ವರ್ತಮಾನದ ವಾಸ್ತವತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪುಕೋ ನಿಜ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆರಳು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಧುನಿಕತವಾದವು ನಿಜ ಎನ್ನುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿಜವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಅವನ ಚಲನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಪುಕೋ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ವರ್ತಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ವರ್ತಮಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾವು ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ನಾವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ನಾವು ಹೇಗೆ ಇದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಆಗುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಲನೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ನಿಜವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಎಂದು ಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮ

ಹೊರಗೆ ಏನು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಒಳಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಹೊರಗೆ ಏನು ನಿಜವಿದೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪನ್ನು ಅಂಗೀಕಾರ ಮಾಡುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೊರಗೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಿಜವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಒಂದು ವಿವೇಕವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಹೌದು. ನಿಜ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫುಕೋ ನಿಜವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಲು ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

20

ರಚನಾವಾದ

ರಚನಾವಾದದ ಇತಿಹಾಸ :

ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಬೇರು ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದರೆ ಅದು ಯಾವುದು ಎಂದು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ,. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಅವನ ಎದುರು ಬರೀ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಜಗತ್ತು ಇರಲಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಸಸೂರ್ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ರಚನಾವಾದವನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದ್ದ. ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆ, ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳನನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಅವು ಒಂದು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಸಸೂರ್ ಮತ್ತು ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅವನಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದ. ಅವನಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲ–ದಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವು ಇದೆ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ.

1971ರಲ್ಲಿ ಯಾಕುಬ್‌ಸನ್ ಭಾಷೆಯ ಕುರಿತು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ. ಅವನು ಯಾಕೆ ಕುತೂಹಲದಾಯಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದರೆ ಅವನು ಭಾಷೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಘಟಕವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಧ್ವನಿಮಾ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಮಾಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಬಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಘಟಕವೂ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.

ನಾವು ಬಾರ್ತನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನು 1968ರಲ್ಲಿ ಎಲಿಮೆಂಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸೀಮಿಯಾಲಜಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬರಹದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹದ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವು ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಆಯಿತು. ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ನಾವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಇಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಾವು ಅವನ ದ ಆರ್ಕ್ಯಾಯಲಜಿ ಆಫ್ ನೊಲೆಡ್ಜ್ ಮತ್ತು ದ ಆರ್ಡರ್ ಆಫ್ ಥಿಂಗ್ಸ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದವರು ಅನಂತರ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಬಾರ್ತ್ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದ. ಯಾವುದು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಚಳುವಳಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ರಚನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವವರೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರಚನಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಚರ್ಚೆಯ ಗುರಿ. ಇದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಾರ್ತನ ವಾದ. ಅವನು ಈ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಲು ಹತ್ತು ವರ್ಷ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಫುಕೋ ದ ಆರ್ಕಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ನಾಲೆಜ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರಾಚನಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಟ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನವು ಮಾತ್ರ, ಅದರಾಚೆಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಶ್ ಮಾತಾಡುವ ಓದುಗರು ಸ್ವತಂತ್ರರು. ಅವರು ರಚನಾವಾದದಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ.

ಫುಕೋ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಬರಹವನ್ನೂ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಬರಹಕ್ಕೂ ಏನು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಬರುವ ಮೊದಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ

ಮೊದಲು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವು ಇತ್ತು. ಕೈಗಾರಿಕೋತ್ತರ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ರೇಖೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಹೀಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗಲೇ ಫುಕೋ ಪ್ರತಿ ಇತಿಹಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟ.. ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕ ರೂಪವಲ್ಲ. ಅದು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಗೆರೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೂಡಾ ಸಂಕರವಾಬಹುದು.ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುವ ವರ್ಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅರಿವಿಗೆ ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಮಾನದಂಡ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪೋಟೋ ಕೂಡಾ ಮಾನದಂಡವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮೊದಲಾದವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಫುಕೋ ಹುಚ್ಚರನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದು ಇದೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಹುಚ್ಚರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಗತ ನಿಲುವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ ಅವರನ್ನು ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ನಡೆಸಿತು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಸಮಾಜವು ಅವರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತು. ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದರು. ಅವರನ್ನು ಒಬ್ಬಂಟಿಕರು ಎಂದೂ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಲಾದ್ದು ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆ ಇತ್ತು. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಕೇವಲ ಒಂದು ಆಧಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದಕ್ಕೆ ನಗರ ಸಭೆಗಳ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ. ಅನೇಕ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ. ಅನೇಕ ಪತ್ರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ. ಇದರಿಂದ ಅವನು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಆಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣ ಎಂದು ತಿಳಿದ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಹುಚ್ಚರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವರು ಹೇಗೆ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಸಮಾಜವು ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಖಿನ್ನತೆ, ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡ, ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇರುವವರು ಕೊನೆಗೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪತ್ರಗಳು ರಚನೆಯಾದಾಗ ಈ ಮಾನಸಿಕ ಅಸಮತೋಲನವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದರು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಮಾನಸಿಕ ಅಸಮತೋಲನವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಫುಕೋ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವು ಒಂದು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ

ಮನುಷ್ಯರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಗತ್ಯ. ಉಳಿದವರು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಇದು ಹೇಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ (ಮ್ಯಾಡ್ನೆಸ್ ಅಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಸೇಶನ್) ಆದರೂ ಮನೋರೋಗಿಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಅಪವಿತ್ರರು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಧೋರಣೆಯು ಆಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಇನ್ನೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಕಾರಣವಿದೆ. ಫುಕೋ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು , ಅದರ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಹೇಗೆ ಹೊಸದಾದ ಭಾಷೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನವೀನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ವೈದ್ಯರು ಯಾವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೊಸ ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ರೋಗವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚುವುದು ಮೊದಲ ಕೆಲಸ. ಅದನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಮ. ಔಷಧಿಗೆ ರೋಗಿಯ ದೇಹವು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ವೈದ್ಯರು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ' ಹುಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದರ ಮೊದಲ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೊನೆಯ ರಚನೆಯು ಒಂದೇ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವು ಬೇಡ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಯಾವುದೇ ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರೋಗಿ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯರ ಸಂಬಂಧವು ಭಿನ್ನವಾದ್ದು. ' ಆದ್ದರಿಂದ ನಾನು ಈ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಬಳಸಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಅನಂತರ ಹೊಸ ನುಡಿಗಳು ಬೇಕಾಗಿದ್ದವು. ಯಾವಾಗ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಪರಂಪರೆಯು ಶುರುವಾಯಿತೋ ಆಗ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ನಾವು ಎಡವೋ ಅಥವಾ ಬಲವೋ ಎನ್ನುವುದು ಅಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ' (ಫುಕೋ) ಅವನು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಆಧುನಿಕ ಬಲಪಂಥೀಯ ರಾಜಕಾರಣವು ಸಂವಿಧಾನ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಡಪಂಥೀಯರು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಂಡವಾಳವಾದವೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉಪಯೋಗದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಪರಿಣಾಮವು ಅಧಿಕಾರದ ಮೇಲೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು.

ಅವನು ನಾಗರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಹುಚ್ಚುತನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅನ್ವಯದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು ಎಂದೂ ನೋಡಿದ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಅವನು ಪ್ರಸ್ತುಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಡ್ಡಾದಿಡ್ಡಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಕೂಡಾ ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಮತ್ತು ಕಾರಣ ರಹಿತ ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲು ನೋಟದ ಮಾತು ಮಾತ್ರ. ಅವನ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಿನಿಕ್ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಕೃತಿ. ಇದು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ರೋಗಿಗಳು, ಔಷಧಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯು ಹೌದು. ಫುಕೋ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅದರ ವಿವರಣೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಈ ಕೃತಿಯು ನಮಗೆ ಅಪಾರವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಶುದ್ಧ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯ ಕುರಿತಾದ ಪುಸ್ತಕ ಎಂದೂ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಹು ಮಾದರಿಯ ಶಿಸ್ತು ಕೂಡಾ ಇದೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ, ಈ ಪುಸ್ತಕವು ಅವಕಾಶ, ಭಾಷೆ, ಸಾವು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ನಮಗೆ ಔಷಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಥರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೂ ಇದು ಒಂದು ನೋಟ ಮಾತ್ರ. 1816ರ ತರುವಾಯ ವೈದ್ಯರು ರೋಗ ಮತ್ತು ಔಷಧಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ತೊಡಗುದ್ದು ಫುಕೋನ ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಹಳೆಯ ವೈದ್ಯಕೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲೂ ಕಾಯಿಲೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಇವೆ. ದೇಹದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ರೋಗದ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಆಗ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ವೈದ್ಯರ ಸಂಕಥನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್‌ನಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಆಯಿತೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನವೀನತೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರೋಗ್ಯ ತಪಾಸಣೆ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಯಾರು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿದರೋ ಅವರಿಗೆ ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಆಗ ಬದಲಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾದಿಯರಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲು ಇಚ್ಛೆ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಎಷ್ಟು ಬೇಗ ರೋಗವನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಲು ಸಾಧ್ಯವೋ ಆಗ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಬೇಗ ಕೊಡಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಇದರ ಮೂಲಕ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಸಾವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹೊಸದಾದ ಕಲಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬಹಳ ಬೇಗ ಗಮನಿಸಿದ್ದು ಪ್ರಭುತ್ವ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಲು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾನೂನಿನ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿತು ಎಂದು ಫುಕೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ರಚನೆ

ರಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ರಚನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಭೂತಕಾಲವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಜನ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಚನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಗಿದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಸಮಾಜ ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅವುಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆಯದಾದ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಿನಿಕರಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಪ್ಪಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಹೇಳುವ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ತಪ್ಪಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ತಪ್ಪು ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಾವು ಸಮರ್ಥಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳೂ ಇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರೂರವಾದ ಗುಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಕರು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರೂರ ಗುಣವನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡ ಕ್ರೌರ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯೂ ಇದೆ. ಅದು ಹಿಂಸೆಯ ಉನ್ಮಾದವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೂ ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇರುವುದೂ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಬಹುದು. ವಸ್ತು ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ರಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವು ರಚನೆಯಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದ್ದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಾಗ ತನ್ನದೇ ಆದ ಪರಿಕರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಿನಕಲ್ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವಾರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಇರುವುದು ತನ್ನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ.

ನಾವು ಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿದ್ಯಮಾನ ಶಾಸ್ತ್ರವು

ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಗಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ನಾಲಿಗೆಯು ರುಚಿಯನ್ನು, ಮೂಗು ಪರಿಮಳವನ್ನು, ದೇಹವು ಶಾಖವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಂವೇದನೆಯ ಗುಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ನಾವು ಬಾಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಮೂಗಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ಆದರೆ ನಾಲಿಗೆಯು ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಕೈ ಬೆರಳುಗಳು ಬರೆಯುತ್ತವೆ. ದೇಹದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಆಗುವ ದೈಹಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ದೇಹದ ಒಂದು ಅಂಗಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವವು ಇಡೀ ದೇಹದ ಅನುಭವವವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ನಮಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಮಾನಸಿಕವೆಂದೂ ಕರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವು ನನ್ನ ಅನುಭವ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂದು ನಾವು ಕೇಳಬಹುದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ಸೂಚನೆಯು ಮಿದುಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ದೇಹವು ಪರಿವರ್ತನೆಯೂ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬನು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕಾಲನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಅವನು ಇಡೀ ದೇಹವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಕಾಲನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಿದುಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿಯೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಅನಸ್ತೇಶಿಯಾವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಮ್ಮ ದೇಹವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದ ನೋವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ನಮಗೆ ಜೀವವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವೆರಡೂ ಇಲ್ಲಿ ಏಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಎಂದರೂ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಆಗುವುದು ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಾವೂ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ತಲ್ಲಣಗಳು ಒಂದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆಗಳು ನಮಗೆ ವಿವಿಧ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸನ್ನಿವೇಶವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳ ರಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದಿದ್ದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವಿವೇಕದಿಂದ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ದೇಹವು ನಮಗೆ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ದೇಹವನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಮ್ಮ

ಗಮನವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ನಿಲುಕಿದೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಇದೆ. ಬರ್ಗಸನ್ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂವೇದನೆಯ ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾವನೆಗಳು, ಸಂವೇದನೆ, ಗುಣಗಳು, ಚಲನೆಗಳು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇರುವುದು ಅಶಕ್ಯವೆಂದು ಅವನ ವಾದ. ದೇಹಕ್ಕೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇರುವ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನಸ್ಸು, ದೇಹ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತು ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ರಚನೆಯೊಳಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಜಾನೆಟ್ ಈ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾರ್ತ್ರನೂ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹೊಸ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು, ಹೊಸದಾದ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಹಳೆಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವರ್ತಮಾನ, ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಡಿಗರ ಭೂತ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕವಾದ ಅವಕಾಶಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವು ಸಮತೋಲನವಾಗಿದ್ದಾಗ ನಾವು ಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು: ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಆದ್ದರಿಂದ ನನ್ನ ಜೀವನಕ್ಕೂ ನನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ನನ್ನ ದೇಹಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ದೇಹವು ಬೇರೆ ಆತ್ಮವು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ. ಜ್ವರವು ಬಂದರೆ ದೇಹವು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೋವಾದರೆ ಅದರ ಗಾಯಗಳು ದೇಹಕ್ಕೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ನೋವು ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಗಳನ್ನು ತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅರ್ಥಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಗಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಏನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇವೆ. ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಶಿಸ್ತು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬೇಕಾ ಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಬಲಪಂಥೀಯ ನಿಲುವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಬೇಡ. ಅರ್ಥವನ್ನು ಅನೇಕರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಕೇವಲ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ

ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರುದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಇದು ರವಾನೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ವಿಧದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುವ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬರೀ ಸ್ವೀಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ಯವಾದ ವಿಷಯಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದರೆ ಹೌಹಾರಿ ಬೀಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ವರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕರು ವರ್ಗವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳ ಗುತ್ತಿಗೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು ಎಂದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವರ್ಗವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸತ್ಯ. ಮತ್ತು ಅದು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅನೇಕರಿಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಅತೀವವಾದ ಅಸಹನೆಯು ಇದೆ. ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ಅನೇಕರು ವರ್ಗವೆನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಮೈಗೆ ಇರುವೆ ಬಿಟ್ಟಂತೆ ಕುಣಿದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಯುಟೋಪಿಯಾ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅನೇಕರು ಮತ್ತೆ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಾತಾಡುವುದೂ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಗೋಸುಂಬೆಗಳ ಥರ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ನಾವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಆಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ದಕ್ಕುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೀಡಾಡಿ ದನಗಳಂತೆ ಬಿಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನು ಬರೆದ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು

ಅಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಬರೀ ಒಂದು ಸಾಲಿನಿಂದ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬರೀ ಅದರ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದು ಸಾಲುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರೀ ಒಂದು ತರಹದ ಭಾಷೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಹೀನ. ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯು ವಿಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿಯು ಸ್ವಾಯತ್ತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಶೈಲಿಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಬರೀ ವಸ್ತು ರಹಿತವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಶೈಲಿ ಎಂದೇ ಅನೇಕರು ವಿವರಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಿಲ್ಲ. ಕತೆಯ ಶೈಲಿಯು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕತೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅದರ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಗ್ರೂಪದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಕಾರ್ಯಸಾಧುವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅದುವೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗುವಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾರೋ ಯಾರಿಗೋ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೂ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಎರಡರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಆವಶ್ಯಕ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುವುದು ಬರೀ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಯಾವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲೀನಿಯರ್ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫುಕೋ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯೆನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ರೈತರ ಸಮುದಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ

ಒಂದು ಗತಿಶೀಲತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕವಾಗಿಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಅನೇಕ ರೀತಿಯು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಸ್ಟುಪಿಡ್ ಆದ ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕವಾದ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ವಿಸ್ತರಿಸಬಹುದು: ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬರೀ ಸೀಮಿತವಾದ ಒದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಓದುಗರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿಜವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ವಾಸ್ತವವಾದವು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಾಸ್ತವವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಬರಹದ ಸತ್ಯವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯು ಯಾರಿಂದ ಹೇಗೆ ದಾಟುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಓದುಗರೂ ಒಂದು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ರಚನೆಯ ಅಥವಾ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಮೂರ್ತವಾದ ವಿಚಾರಗಳ ಮೊತ್ತದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು 'ನವ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ'ವೆಂದು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. (Althusser 1969,1970) ರಚನೆ ಕೃತಕವಾದುದು. ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡುದು. ಮಾನವನ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಈ ಕೃತಕ ರಚನೆಯು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ತಾತ್ತ್ವಿಕ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮಾನವನ ಅನೇಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯು

ಸಮಗ್ರತೆಯ, ಸ್ವನಿಯಂತ್ರಣದ, ಮಾನವನ ಅಭ್ಯಾಸದ; ವರ್ಗಾಂತರ ದೃಷ್ಟಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ರಚನಾವಾದಿ ಚರ್ಚೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ. ಈ ರೀತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಒಂದು ಎಳೆಯನ್ನು ಪ್ಲೇಟೋನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ಲೇಟೋ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮವು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ 1. ಸರಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ 2. ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ಕ್ರಮ 3. ಸರಳ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣೆಯ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕ್ರಮ. ಅನುಕರಣೆಯ ತೀವ್ರತೆಯು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಸರಳ ನಿರೂಪಣಾಕ್ರಮದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪ್ಲೇಟೋ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿಯ ರಚನೆಯು ಸರಳವಾಗಿದ್ದು: ಅಂಥಾ ಯಾವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ಲೇಟೋನ ಅನಂತರ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕೂಡಾ 'ಪೊಯೆಟಿಕ್ಸ್'ನಲ್ಲಿ (ಅಧ್ಯಾಯ ಹತ್ತು ಮತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು) ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂವಿಧಾನವು ಸರಳವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂವಿಧಾನದ ಒಳಗಡೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಈ ವಿಚಾರದ ಚರ್ಚೆಯು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಸರಳ ಸಂವಿಧಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇರುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದ್ದು ನಾಯಕನು ಯಾವುದರ ಅವಲಂಬನೆಯಿಲ್ಲದೆ ವಿಜಯಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕಟಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿನ್ಯಾಸ ಬೇರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯ ವಸ್ತುಗಳು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸರಳವಾದ ಕಥಾವಸ್ತು; ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಕಥಾವಸ್ತು; ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮನೋಭಾವದ ಕಥಾವಸ್ತು; ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಥಾವಸ್ತು. ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳು ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ಲೇಟೋನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಕೂಡಾ ರಚನೆಯನ್ನು ಸರಳವಾದುದು ಮತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೇಯೇ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿ ಸಸ್ಸೂರ್ (1915) ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿವೆ. ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯ ಕುರಿತ ನಿರ್ಧಾರವು ಅಂತರ್ಗತ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕೆಂದು ಸಸ್ಸೂರನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತಗಳ ಸಂಬಂಧವು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕೇತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೂ ಹೊರ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಭಾಷಿಕ ರಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ.

ಸೂಚಕ – ಸೂಚನೆ – ಸೂಚಿತ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಸೂಚಕ (ಹೇಳುವವನು) – ಸೂಚನೆ (ಹೇಳುವ ವಿಷಯ) – ಸೂಚಿತ (ಯಾರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಅವನು.) ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಬದಲಾಯಿಸಬಹುದು. ಬರಹಗಾರ – ಬರಹ – ಓದುಗ, ನಾಟಕಕಾರ – ನಟ – ಪ್ರೇಕ್ಷಕ, ಭಾಷಣಕಾರ – ಭಾಷಣ – ಕೇಳುಗ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸೂಚಿತಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸೂಚಕ – ಸೂಚಿತ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅಭ್ಯಾಸ ಮೀಸಲಾಗಿರಬೇಕು. ಭಾಷೆಯ ಸಾಂಜ್ಞಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಅದರ ಶಾಬ್ದಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುರುವುದರಿಂದ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೆ ಅದು ಹೇಳುವ ವಿವರದ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. 'ಮರ'ವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕವೇ ಹೊರತು ಯಥಾವತ್ತಾದ ವಾಸ್ತವದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯು ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗೆ ಅದರದೇ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ನಿಯಮವೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸನ ಕೆಲವು ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಮೂಲತಃ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ಭೂಗೋಳ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಕೇವಲ ಪಂಡಿತನಲ್ಲ. ಆತನಲ್ಲಿ ಕಲಾವಿದನ ಮನೋಭಾವವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಆತನು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತೀಕಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ, ಅದನ್ನು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಆತ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತೀಕಗಳ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಆತ ನಿರಚನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರತೀಕಗಳು ಅನ್ವಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿವೆಯೆಂಬುದು ಆತನ ವಾದ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರತೀಕಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ಅನುಕ್ರಮವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಭಂಜನಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಇನ್ನಿತರ ವಾದಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ನೇರವಾಗಿ ರಚನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಾದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಭಾಷೆಯ ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸದೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಇನ್ನಿತರ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದ ಜೊತೆಗೆ ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಂತಿಲ್ಲ; ಅದು ಏನಿದ್ದರೂ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ. ಅಂದರೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಭಾಷೆಯ ಆಂತರಿಕ ರಚನಾ ಕ್ರಮವು ಅದರ ಹೊರ ರಚನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಎರಡು ಬಗೆಯದು: ಕ್ರಿಯಾ ರೂಪಿಯಾದುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ, ವಾಕ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಎರಡನೆಯ ಬಗೆ. ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದು; ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯು ಮಾತಿನ ರೂಪಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗ ಅದರ ರೂಪವು ಮಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಸಹಯೋಗ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಹೊರ ರಚನೆಯ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಸ್ವರೂಪವು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವಾಗಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಆತ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಕೂಡಾ ವಿನ್ಯಾಸದ ಬಗೆಗಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಅದನ್ನು ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವೆಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಚಾರ. ಫುಟ್‌ಬಾಲ್ ಆಟದಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿ

ಕೊಟ್ಟವರು ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರು ಒಳಾಂಗಣಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆ ರಚನೆ ಕೂಡಾ. ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್, ಅದರ ಘಟಕಗಳನ್ನೂ (Mytheme) ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ರಚನೆಯನ್ನು ಒಳರಚನೆಯ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವಿನ್ಯಾಸದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಆಂತಿಕ ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ರಚನೆಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಆತ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿರುವ ನಿಲುವು ಮುಖ್ಯವಾದುದು.

ವಿನ್ಯಾಸದ ವಿವರಣೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾರೂಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯರಚನೆಯ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ. ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ವಿವರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದರ ಮುಖಾಂತರವಷ್ಟೇ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ವರ್ಗಾಂತರ ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ರಚನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯು ಭಾಷೆಯ ಧ್ವನಿಮಾ, ಅದರ ಬಳಕೆ ಅದು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಮಿದುಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತಾನೆ? ಆದರೂ ರಚನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಗಮನವಿರುವುದು: ನೇರವಾಗಿ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ವಾದವು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿನ್ಯಾಸದ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಆತ ಈ ರೀತಿಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋನಿಗೆ ಅನುಮಾನವಿದೆ.

ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ರಚನೆಯೂ ಒಂದು. ಆದರೆ ರಚನೆಯು ಕೇವಲ ಮಾತುಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ರಚನೆಯನ್ನು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ರಚನೆಯು ಅರ್ಥ ಹೀನವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಶಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಅದರ ರಚನೆಗೂ ಇರುವ ಸಮಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇವರನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಒಳ್ಳೆಯವರನ್ನಾಗಿಯೂ ಭೂತ ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕೆಟ್ಟವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಾಗ ಒಂದು ಆಶಯವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಅವನು ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೆವ್ವಗಳು ಯಾಕೆ ಪವಿತ್ರವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸನ್ನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಸೂಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲವು ಬಂತೋ ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಆಗಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ದೇವರನ್ನು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪಾವಿತ್ರ್ಯವನ್ನು

ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಂತಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಮುಂದೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇತ್ತು. ಅಂದರೆ ಅವರು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇತ್ತು. ಅದರ ಹಿನ್ನಲೆಯು ಬೇರೆಯೂ ಇತ್ತು. ಆಗಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯು ಇತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದರ ಓಘವೂ ಆಗ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತ್ತು. ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಳೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೂ ವಿರೋಧಿಸಿತ್ತು. ದೇವರು ಮತ್ತು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಬರೀ ಕಟ್ಟುಕತೆಯೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಿತು. ಅವರಿಗೆ ಆಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಗ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಅನೇಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ, ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅಮೂರ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನದ ಧನಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಕಂಡುಹಿಡಿದರು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ವಿಜ್ಞಾನವು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೆಚ್ಚಳವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದೆ. ಹಣವು ಈಗ ಮತ್ತಷ್ಟು ಚಂಚಲವಾಗಿದೆ. ಯಾರ ಕೈಯಲ್ಲೂ ಹಣವು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಆಸೆ ಬುರುಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಹಣಕ್ಕೂ ನಮಗೂ ನಮ್ಮ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿನಿಮಯವಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಈ ಮಾದರಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತಕ್ಷಣವೇ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲಾವಕಾಶವನ್ನೂ ಪಡೆದಿತ್ತು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ಹಾಗೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಬದಲಾಗಲು ಕಾಲವೂ ಇತ್ತು. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇತ್ತು. ಯಾವಾಗ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಚರ್ಚೆಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದವೋ ಆಗ ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬದಲಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಬರಹ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಬರಹವನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಬದಲಿಸಿತು. ಬರಹವನ್ನು ಅದು ಮಾರಲು ಶುರುಮಾಡಿತು. ಮತ್ತು ಬರಹವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಬರಹ ಮತ್ತು

ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅದು ಹೇಳಿದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಭಿನ್ನ. ಬರಹವೆಂದರೆ ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಬರಹವನ್ನೂ ಮಾರಾಟದ ವಸ್ತುವೆಂದು ಬಂಡವಾಳವು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಬರಹವೆಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಹಣ ಮಾಡಲು ಇರುವ ಸಾಮಾಗ್ರಿ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಬಂದದ್ದೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅನೇಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಬಂಡವಾಳವಾದಕ್ಕೂ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹೊಸತಾದ ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ಬಂದ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಹಾಗೂ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಮಾತ್ರವೇ ಬೇರೆಯದನ್ನು ಹೇಳಿತು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಖಾಸಗಿಯಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಎದುರು ಬಂತು. ಯಾವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಯಿತೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ದಾರಿಯೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಬಂಡವಾಳದ ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಜಮಿನ್ದಾರಿ ಪದ್ದತಿಯ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದವು. ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಆಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅವನ ಭಾವನೆಯೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸದಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಇದರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನು ಹೇಗೆ ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಬದಲಾದ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಕೇತಿಕವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದುವೇ ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದ ಕಾಫ್ಕಾ ಕೂಡಾ ತನ್ನದೇ ಆದ ಹಾದಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರಂತರೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದವರು. ಲಂಕೇಶರ ಮುಸ್ಸಂಜೆಯ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ದಾರಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಫ್ಕನೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮನೋಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೂ ವಾಸ್ತವವದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸಂದಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಾಸ್ತವತೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ

ಇದರ ಅರ್ಥಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ವಾಸ್ತವತೆಯು ಒಂದು ಅನುಕ್ರಮತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವದ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಈಗಿನ ವಾಸ್ತವವಾದಲ್ಲಿ ಕಾಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಹಾಗೂ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದುರ ಅನುಕ್ರಮತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಮಾಜವೂ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ನಾವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುಟುಂಬ, ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾರದರ್ಶಕ ಭಾಷೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಡಗುವಿಕೆಯು ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಹೇರಳವೂ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಭಾವನೆಯು ಕೂಡಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಜಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಓದಲು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಏಕಾಂತತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತಾವಾದದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ ವಿವರವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವನು ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಫುಕೋಗೆ ಮುಖ್ಯ.

ರಚನೋತ್ತರವಾದ

ಯಾವುದೇ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬರಹವನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮಾತಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನ. ಮಾತು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅದರ ಕೆಲಸವು ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆಯ ಮಾನದಂಡದಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಅನಂತರವೇ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ನಮ್ಮ ಮಾತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಕ್ಕೂ ಅದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತಲುಪುವುದಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮಾತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗೂ ಒಂದು ರಚನೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಇರುವ ಇಡಿಯಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಒಂದು ರಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಲಕಾನ್ ಈ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಏಕತೆಯನ್ನು

ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಏಕತೆಯೆನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನಿನ ವಾದ. ಜ್ಞಾನವೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ರಚನೆಯಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ರಚನವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಅದನ್ನೇ ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಒಂದು ಸರಿಯಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ರಚನೋತ್ತರವಾದದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಗ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಅಸಮಗ್ರವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ವಿವಾದದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಬರಹವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಪ್ರಮಾಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮಾತು ಮೀರಿದ ದಾಖಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಬರೆಯುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒತ್ತಡವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಒತ್ತಡವು ಕೆಲವನ್ನು ಬರೆಯುವಂತೆ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಬರೆಯದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೀ ಮಾತಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಾವು ಬರಹಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಎಂದು ಗಣಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಮಾತಾಡುವುದು ಎರಡು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಕ್ರಮಗಳು. ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒತ್ತಡವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಕುರಿತು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಕತೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಬರಹಗಳು ಉದ್ಧೇಶಿತ. ಅವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಂಯೋಜಿತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಓದುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಓದುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಓದುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಮೆಲ್ಲಗೆ ಓದುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಕ್ರಮಗಳು ಕೇಳುವ ರೀತಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಸಂಕಥನವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳನ್ನು ಕತೆಯಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗಲೂ ನಾವು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಮಾತಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹತ್ತಿರದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಭಾಷೆಯ ಪರಿಮಿತದಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಯಾವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಹೌದು. ಮಾತು ಮತ್ತು

ಮನಸ್ಸು; ಮಾತು ಮತ್ತು ಎದುರು ನಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿ; ಮಾತು ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾತನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದೂ ಹೌದು. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರಾಚನಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಬೇರೆ. ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರಹದ ಮಾದರಿಯದು ಅಲ್ಲ. ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ಅದು ಬರೀ ಪ್ರತಿಭಾ ಜನ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಾವು ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಧ್ವನಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬರಹವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅದು ಪುನರ್ ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾತಿಗೂ ಆಯಾ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಬಳಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಭಾಷೆಯ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಮುರಿಯುವುದು ಇಲ್ಲ. ಮಾತಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಭಾಷೆಯು ನಮ್ಮದು ಅಲ್ಲ. ಅದು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಶಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಬರೆಯುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಣ ದರ್ಶನವನ್ನು ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅದರಲ್ಲಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಮಾತುಗಳು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಮಾತಿನ ಅಗತ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಆದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಇದೇ ಮಾದರಿಯದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗಲೇ ತಿದ್ದುಪಡಿಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸುಲಭವೂ ಹೌದು.ಮಾತಿನ ತಿದ್ದುಪಡಿಯು ಸುಲಭ. ಬರಹದ ತಿದ್ದುಪಡಿಯು ಕಷ್ಟ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಒರಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬರೆಯುವುದು ಅಂದರೆ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇದೆ. ನಾವು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ

ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಅವರ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಮಾತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಆ ಕ್ಷಣದ ಸಂಯೋಜನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾತಿನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನದ ಮಾದರಿಯು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲ ಖಾಸಗಿಯಾಗಲೂ ಮಾತ್ರವೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸನ್ನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರುದ್ಧೇಶಿತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.ಆದರೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನೂ ಅದು ನೋಡುವುದು ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಟ್ಟದ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಒಂದು ವಲಸೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಗಣಿಸಬೇಕು. ಬಾರ್ತ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಪಠ್ಯ , ಕೇಳುಗರ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃತಿಕಾರರ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಣ್ಣಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೇಳುಗರ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವಾಗ ಈ ಮಾತುಗಳ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬಾರ್ತನು ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬಹುತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲದ ಓದನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೆ. ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ಖಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೆ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸರಿಯಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸಲಾರದು. ಅದನ್ನೇ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನು ಹಾಗೆಯೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನುಕರಿಸಲಾರ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೇಖಕನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡೇ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಬರಹಗಾರರು ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳ ಪೂರ್ವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಅದರ ರಹಸ್ಯಗಳು ಬರಹಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದವು. ಅದು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಆಗಮಿಕದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಆ ಮಾದರಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂದೇಶವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು : ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆ ಮಾದರಿಯು ಮೊದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಲೇಖಕನು ಮತ್ತೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಬರೆಯುವುದೇ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕತೆಗಳ ದ್ವಿಮಾದರಿಯ ಓದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ದತೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಾವು ನಿಜವಾದ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಲೇ ಶುರು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಯು ಓದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬರೀ ಒಳನೋಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಾರ್ತ್ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪೂರ್ವ ಪಠ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟ. ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಚಲನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿದ. (ಸ್ಟ್ರಕ್ಚುರಲ್ ಎನಾಲಿಸಿಸ್ ಆಫ್ ನೆರೆಟಿವ್) ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಠ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಬಾರ್ತ್ ರಚನೆಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳಿಯ ಅರ್ಥಗಳು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದು

ಅವನ ವಾದ. ಇದುವೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಹೌದು. ಸಂಕೇತವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಭಾಷಿಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಸಂವಹನದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಚಿಹ್ನೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಜನರು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಹೊರತಾದುದೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಮೀರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಆಯುಧವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ನಾವು ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೂ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ನಡುವಣ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಆತ್ಮ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಿಸರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಆತ್ಮವು ಮೊದಲು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕೃತಕವಾದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಆವಶ್ಯಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮ ಚಲನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಎದುರು ನಿಸರ್ಗವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಸರ್ಗವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಿರಚನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ದಾಸತನವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಇಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ನಮ್ಮ ಕೌಶಲದ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಅನೇಕ

ವಾದ ಮತ್ತು ವಿವಾದಗಳು ಯಾವುದರ ಸುತ್ತು ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಹೊಸತನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ಎನ್ನವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಫಲಿತವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಮುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರಳು ಇಲ್ಲ. ಆನರು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯ, ಧರ್ಮ, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರವು ಪಡೆದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಭೂಗೋಳ, ಅನಾಟಮಿ, ಜ್ಯೋತಿರ್ವಿಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ. ಅವುಗಳು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹಾಗೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳು ಇವು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬರೀ ಊಹಾಪೋಹವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದ ಮೇಲೆಯೂ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಚನಿಕ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತು ರಚನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಾಪವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ವಿವರಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು, ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ

ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಾಚನಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಮಗ್ರತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಚನಿಕವಾದವು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಬಹಿರ್ಮುಖ ಸಂವಹನ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೂಡಾ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿನಾ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಯಾವುದೇ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರಲಾರ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅವನು ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನಾವು ಹೇಗೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಉಂಟಾಗಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಈವತ್ತಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನ ಪರಂರೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿರುವುದು ನಿಜ. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮರು ಉತ್ಪಾದನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಫುಕೋನಿಗೆ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಹೊರತಾದ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವನ ಕೃತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅವನು ದಿ ಬರ್ತ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಿನಿಕ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳು ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಮತ್ತು ಆರೋಗ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಶಿಕ್ಷೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದ್ದು ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರಿಗೆ ಮತ್ತು ಜೈಲಿನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ.. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ. ಪುಕೋ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬರೆದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗಿದೆ.ಅವನು ಬಳಸುವ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಈ ಕಾರಣದಿಂದೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದೆ ಎಂದು

ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಲ್ತೂಸರ್‌ವಾದವೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿರಚನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವದವನ್ನು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವನು ಹೇಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಫುಕೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಫುಕೋ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಖಚಿತಮಾಡುತ್ತಾನೆ : ಯಾವಾಗ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಅವನತಿಯನ್ನು ಕಂಡಿತೋ ಆಗ ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ರಚನಾವಾದವು ಹುಟ್ಟಿತು. ಆದರೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅವನು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರಲಿಲ್ಲ. ರಚನಾವಾದ ಹುಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕವಾದ ಕಾರಣಗಳೂ ಇವೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ನಿಲುವು ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಒಳಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಫುಕೋ ತನ್ನ ಹಾದಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ರಾಚನಿಕವಾದದ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮವನ್ನು ಅವನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯ. ಅವನು ತನ್ನ ಸತ್ತ ಮುತ್ತ ಯಾವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಿಂದ ಎಷ್ಟು ಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಚಿತ್ರ, ಕೃತಿಗಳು, ಸಂಗೀತ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಅವನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಅವನು ಯಾವುದನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದನೋ ಅದರ ಮೇಲೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿತ್ತು. ಅದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ? ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡಬಹುದು ? ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ವರ್ಗದ ರೂಪವು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೇಳುವಾಗ ಅವನಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವ ಇರುವುದು ಖಚಿತ. ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೆ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಹೇಳಿದ ನಿಲುವುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಥರ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ನಾವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಕವೇ ಬಂದ ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಮ್ಮ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತೀಕವಲ್ಲ. ಅಭ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಲ್ತೂಸರ್‌ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಫುಕೋ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆದವನು ಅಲ್ಲ. ಈ ಮಾತು ಅವನ

ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರ ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಇದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಇದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ ಅನೇಕ ಚಿಂತಕರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜ. ಹೀಗಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಆಗ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಫರ್ಡಿನಾಂಡ್ ಬ್ರಡುವಲ್ ಪ್ರೆಂಚಿನ ಒಬ್ಬ ಇತಿಹಾಸ ತಜ್ಞ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಾದವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟವನೂ ಹೌದು. ಅವನು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟವೂ ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತು ಇದನ್ನು ಆಧರಿಸಿದೆ. ಅವನ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವಿದೆ. ಅವನು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಇವೆ. ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಡರ್ಕೆಮ್ ಹೇಳಿದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನೈತಿಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಆಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಅದನ್ನು ಫುಕೋ ಗಮನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಕೂಡಾ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾವ ಶಿಸ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಡರ್ಕೆಮ್ ಅವನ ವಾದವೂ ಇದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ನಾವು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿತ)

ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದು ರೂಪವಾಗುವುದು ವಿವಿಧ ಹೇಳಿಕೆಗಳು, ನಿಯಮಗಳು. ನಿಲುವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆಯಿಂದ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಫುಕೋ ಫ್ರೆಂಚ್ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಅಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಮಾತುಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

21

ನೀಶೆ, ವಂಶಾವಳಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ

ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ನೀಶೆ. (1844–1900) ನೀಶೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಪೂರ್ವ ನಿಯೋಜನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ತಪ್ಪು ಹಾದಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಪದವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಒಂದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಎನ್ನುವಾಗ ಯಾವುದು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆಯೋ ಅದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ನೀಶೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವಾಗ ಆತನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬರುವ ಅಡಿಯಾಳು ಆಗುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ನಿರಚನ ಸಿದ್ದಾಂತವು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಇದನ್ನೇ ಯಾವುದೇ ಆಗಲಿ ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ ಒಂದರ ಮುಖಾಂತರ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನಾಗಲೀ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ಈ ರೀತಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಚನವು ವಿರೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನೀಶೆಯೇ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಆದುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಅಪಾಯವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೆ?

ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮುಕ್ತ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತೆರೆದಿರುವ ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬಂಧನವೆನ್ನುವುದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆಂದೂ ಪರಿಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ನಿರಚನಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರಚನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನ ಉದ್ದೇಶವೇನು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಡೆರಿಡಾ ಸುಮ್ಮನೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ನೀಶೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ಆತನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ಆಧುನಿಕ ರಚನೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ನೀಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಶೈಲಿಯು ಸತ್ಯದ ಶೋಧನೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಳೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾಷೆಯ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಅದು ಎದುರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯ ಅಪಾರ ಸಾದ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಮಿತಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರಕಾರ ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಕಾರಣ ವೆನ್ನುವುದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೊಂದು ಒತ್ತಡ ರೂಪದ ಸಂವಾದವು ಇರುತ್ತದೆ. ನೀಶೆ ಗ್ರೀಕ್ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ತರ್ಕದ ಸಮಾನ ಪದಗಳ ಮೂಲಕ ಇದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವು ಕಾರಣವೊಂದರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಭೂಮಿಯು ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತುತ್ತಿರುಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ವಿನಾಕಾರಣವೇನೂ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲವಷ್ಟೇ? ಯಾವುದೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಇರುವ ಹಾಗಯೇ, ಆ ರೀತಿಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಒತ್ತಡಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಭೂಮಿಯು ಚಪ್ಪಟೆಯಾಗಿದೆ, ಸೂರ್ಯನು ಭೂಮಿಯ ಸುತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತಾನೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯು ಸೂರ್ಯನ ಸುತ್ತತಿರುಗುತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯೇ ಹುಡುಕಾಟವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಅವತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೂ ಕೂಡಾ ಕಾರಣಗಳು ಎನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯು ಗ್ರೀಕ್ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ತರ್ಕದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ತರ್ಕ ಅಥವಾ ಪ್ರಮೇಯವಿಲ್ಲದೆ ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಅಸಾಧ್ಯ. ತರ್ಕರಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯಾಗಲೀ ಸತ್ಯವಾಗಲೀ ಹೊರ ಹೊಮ್ಮುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಡೆರಿಡಾ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ತರ್ಕಬದ್ಧ ಮತ್ತು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವೆಂದು ನಾವು ಕರೆದರೂ ಅದಕ್ಕೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಕರ್ಷಕ ಮಾತುಗಳ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನೀಶೆ ಮತ್ತು ಡೆರಿಡಾ ಇಬ್ಬರೂ ಮುಕ್ತ ; ಬಹುಮುಖಿ ಸಂವಾದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಆಲೋಚನೆಯು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಅನ್ವಯವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಇಬ್ಬರೂ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೀಶೆಯ ಉದ್ದೇಶವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುವುದು ಹೀಗೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪದವು ಮುಗ್ಧವಾಗಿಯೇ

ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಜ್ಞೆಗಳ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ತಪ್ಪುಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸತ್ಯವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲೀ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉಗಮವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯಾಗಲೀ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಜ್ಞೆಯು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೇ. ಹಾಗೆಯೇ ನೀಶೆಯ ರೂಪಕದ ಬಗ್ಗೆ ಎತ್ತುವ ಚರ್ಚೆಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ರೂಪಕಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅವುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಬೇಕಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ರೂಪಕಗಳು ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ದೂರವೇ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಡೆರಿಡಾ ಮತ್ತು ನೀಶೆ ಇಬ್ಬರೂ ಅರ್ಥದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು. ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಕೂಡಾ ಅರ್ಥದ ಬಹುತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪಕವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನುಷ್ಯನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಮುಖ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೀಶೆ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನೂ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಸುಸಂಘಟಿತವಾದ ರೂಪವೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆಯು ಆದಿಮ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಅದು ನಿಯಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಹಳೆಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆ ಹೊಸ ಬಿಂಬವನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ಎರಡನ್ನು (ಹೊಸತು ಮತ್ತು ಹಳೆಯದನ್ನು) ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡು ಹೊಸದನ್ನು ಮತ್ತು ಹಳೆಯದನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಾವು ಸತ್ಯವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಅನ್ವಯದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಅನ್ವಯ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಹೀಗೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೂಲ ತಳಹದಿಯು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ರಚನಾವಾದಿಗಳು ಸತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ರಚನೆಯ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಡುಕುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ನೀಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ– ರೂಪಕವೆನ್ನುವುದು ಎರಡು ಅಸಮಾನ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ತಂದಿಡುತ್ತದೆಯೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರೂಪಕವೆಂದರೆ ಹೀಗೆಯೇ ಅಸಮಾನ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾದೃಶ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಸಾದೃಶ್ಯವು ಒಂದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬೆಸೆಯುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ವಸ್ತು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆ ತೊಡೆದಾಗ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅರ್ಥದ ಅನನ್ಯತೆಯೂ ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಅನ್ವಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡಾ ಅನ್ವಯವು ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ರೂಪದಂತಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವುದು

ಎಂದರ್ಥ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸತ್ಯ ಸ್ವ-ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯಿದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿರಚನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೂ ಒಂದು ಸತ್ಯವಿದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವ-ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಯೆನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಿರಚನವು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. (ನವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಚಲಿತಕ್ಕೆ ಬಂದುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.) ಒಂದು ಆಲೋಚನೆ ಕೃತಿಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದು, ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದು ಅದರದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಅನ್ವಯವು ಕೂಡಾ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯ ಅಥವಾ ಪೀಠಿಕೆಯ ರೂಪದಂತೆ ಇರಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ; ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಡೆರಿಡಾ ನೀಶೆಯ ವಾದವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಪ್ರತಿಯೊಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಅನ್ವಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ವಸ್ತುವು ಆದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದೊಂದಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವೆಂದರೆ ಸತ್ಯವು ಕೂಡಾ ವಸ್ತು ಆಧಾರಿತ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯ ಆಧಾರಿತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರಕಾರ ನೀಶೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿರುವುದು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆಯೇ. ನೀಶೆ ಹೇಳುವಂತೆ ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲಾ ಆಲೋಚನೆಗಳು. ನಾವು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ತೀರ್ಮಾನ, ನಮ್ಮ ತುಲನಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿ ಎಲ್ಲವು ಮೊದಲೇ ನಿರ್ದರಿಸಲಾಗಿರುವಂಥದ್ದು: ನವ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ತಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಓದಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟಿತು. ವಸ್ತುವು ರಚನಾಕ್ರಮದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇದೆಯೆಂದು ಅದು ಪರಿಭಾವಿಸಿತು. ಆದರೆ ನೀಶೆಯ ವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದವು ಬಂದಿರುವುದು ನೈತಿಕತೆ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮಾತಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಫಿಲಾಸಫಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಬೇಕು. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮೂಲದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ನೈತಿಕತೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನೀಶೆಯು ನೈತಿಕತೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪಠ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಓದುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ನೈತಿಕತೆಯ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಯಶಸ್ವಿಯಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ. ಕೆಲವು ಅಧಿಕಾರಯುತವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಜ್ಞೆಗ್ಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅಧಿಕಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಒಂದು ಸಂಜ್ಞೆಯು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಅದರ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಸಂಜ್ಞಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೇರುಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ನೀಶೆಯು ಅದನ್ನು ನಿರಚನಗೊಳಿಸಿ, ಅದರ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನೈತಿಕತೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನೀಶೆ ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನೀಶೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಜ್ಞೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನೀಶೆಯ ವಾದವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧಿಕಾರಯುತವಾದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಕೂಡಾ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಸಂಜ್ಞಾಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಗೃಹೀತ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆ. ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುವಂತೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ನೀಶೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ನೀಶೆಗೆ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಪ್ರಮುಖ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ನೀಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲಾ ಯೋಚನೆಗಳು, ತೀರ್ಮಾನ; ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತುಲನಾತ್ಮಕತೆ ಮೊದಲಾದವು ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪರಿಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಡೆರಿಡಾ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ರೂಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ನಾವು ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವ ಅಥವಾ ಪರ–ವಿರೋಧದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಭಾಷೆಯೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮೂರ್ತರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅಂತರವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. (ಅಂತರವು ಒಂದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ). ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅಂತರ್‌ದೃಷ್ಟಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಜೀವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಈ ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೀಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದನ್ನು ಮರೆಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸರಳವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಡೆರಿಡಾನ ವಾಕ್ಯಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಧ್ವನಿಯಿದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಥವಾ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಭಿನ್ನವೆಂಬ ನಿಲುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ನೀಶೆಗೆ ಸಹಮತವಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ದ್ವಂದ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಪಿದೆಯೇ? ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನಾ ಶೀಲತೆಯು ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ವಿಚಾರ ಪ್ರಣಾಲಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಾವು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಡೆದು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಭೇದಿಸುತ್ತದೆ.

ಡೆರಿಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ನೀಶೆಯ ಮಾತನ್ನೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀಶೆಯು ಹೇಳುವಂತೆ ನಾವು ಶೈಲಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ–ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಶೈಲಿಯೇನಾದರೂ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಬಹುತ್ವವಾಗಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಶೈಲಿಯು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ

ಇರಬಾರದು. ಅಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವವಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಅದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಅದರ ಮುಖೇನ ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಡೆರಿಡಾ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯವು ಸಹಾ ತೆರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಂದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಪಠ್ಯವು ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯವು ಮುಕ್ತವಾದುದು. ಅದು ಸದಾ ಕಾಲವು ತೆರೆದಿರುತ್ತದೆ. ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಓದಬಹುದು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯವು ಕೆಲವೊಂದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಮೃತಸ್ವರೂಪಿಯಾದುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವುವವನು ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಬರವಣಿಗೆಯೆಂಬುದನ್ನು ರೂಪಕದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ಸಹಜ. ಪವಿತ್ರ ಹಾಗೂ ಮೌಲ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾವನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಹೃದಯವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯರು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆರಾಮವಾಗಿರಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯು ಬರಹಗಾರನ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಸೂಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕೃತನಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಕವು ಸ್ವೀಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವುವೇ ನಮ್ಮ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆದರೆ ಮಾತಿನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹಾಗಲ್ಲ. ಮಾತಾಡುವುದು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ನಾವು ಮಾತಾಡುವಾಗ ಏರಿಳಿತ ಇರುತ್ತದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯು ಹೀಗಲ್ಲ.

ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರಕಾರ, ಬರಹ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅನೇಕ ಕೋನಗಳಿವೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆಯೊಂದು ಬೇರೆ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಬರಹಗಾರನ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಡೆರಿಡಾ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಬಿಯಾಂಡ್ ಪ್ಲೆಶರ್ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಲ್ ನ ಭಾಗವೊಂದನ್ನು ಹೀಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವಾಸ್ತವದ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಸಂತೋಷದ ತತ್ವವು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಸ್ವ-ಅನ್ಯತೆಯು ಅಹಂಕಾರದ ಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂತೋಷವೆನ್ನುವುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತೃಪ್ತಿಯ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಡೆರಿಡಾನ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನು ಹೇಳುವ ಕನಸು ಪದವನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ತನ್ನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ತರುತ್ತಾನೆ. ಕನಸೆಂಬುದು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಡೆರಿಡಾ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ಆಲೋಚನೆ, ಅನಂತರ ಬರವಣಿಗೆ, ಹೀಗಾಗಿ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಮರ್ಶಕ ಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ ಲೇಖಕ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಷ್ಟನ್ನೇ

ವಿವರಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೆ ವಿಷಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ನಿರಚನವಾದವಲ್ಲ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರಚನವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕ ಮುಕ್ತ.

ಡೆರಿಡಾ ಮುಂದುವರೆದು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಓದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಓದುವುದೆಂದರೆ ಲೇಖಕನನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಲೇಖಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಓದುವುದೆಂದರೆ (ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ) ಅದು ನೆರಳು– ಬೆಳಕಿನ ಆಟವಲ್ಲ. ಸಾಂಜ್ಞಿಕ ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪುನರ್ ಉತ್ಪಾದಿಸುವುದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ನಿರಚನದ ಪ್ರಕಾರ ಓದುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಅಂತರ್ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಾಗ ಡೆರಿಡಾ ಹೈಡ್‌ಗರ್ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯವು ತನ್ನದೇ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯದ ಐಕ್ಯತೆಯು ಮತ್ತು ನಿಯಮಬದ್ಧತೆಯು ಕೂಡಾ ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವೆ ಸಮತೋಲನ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಓದುಗನು ಒಂದು ವಾಕ್ಯದ ರಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಮೂಲವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಭೇದಿಸಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದಷ್ಟೇ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಆಲೋಚನೆಯ ಅಜ್ಞಾಗ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಕರೆದ. ಈ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವದಿಂದ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವುದು ಒಂದಾದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು. ಬರವಣಿಗೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನು ಇದನ್ನು ಸರಳ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಕ್ರಿಸ್ಟೋಫರ್ ನಾರಿಸ್ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಪ್ರಕರಣವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಸ್ತಾವಿಸಿ ಮುಗಿಸಬಹುದು. ಸಂದರ್ಶನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಡೆರಿಡಾಗೆ ಕೇಳಲಾಯಿತು. ನೀವು ಈ ಎಲ್ಲಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದವರೆ? ಅದಕ್ಕೆ ಡೆರಿಡಾನ ಉತ್ತರ ನಾನು ತುಂಬಾ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಅದೆಂದರೆ ಆಪ್ರಾದೇಶಿಕ. ಅತಾತ್ವಿಕಗೊಳಿಸುವುದೇ ನನ್ನ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ. ಈ ತನಕದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಿತಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ನೀಶೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಕೂಡಾ. ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಡಿಯ ಜಗತ್ತೇ ಅಧಿಕಾರದ ಆಮಿಷದ ಹಿಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದುದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ, ಬಲಕ್ಕಿಂತ ಅಧಿಕಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದು-ದಾಗಿರುತ್ತದೆ.ಇರುವುದು ಮತ್ತು ಆಗುವಿಕೆಯ ಕುರಿತು ನೀಶೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗುವಿಕೆ ಒಬ್ಬ ಕಲಾವಿದನ ಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನೀಶೆಯು ಹೇಳುವಂತೆ ಜೀವನವು ಕೇವಲ ಉಸಿರಾಟವಲ್ಲ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಗುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇರುತ್ತದೆ.

ಆಗುವಿಕೆಗಿಂತ ಹೊರತಾದ ಜೀವನವಿಲ್ಲ. ಆಗುವಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯದ ಅಧಿಕಾರದ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'ಕಾರಣ' ಮತ್ತು 'ಸಮಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಇದೆಯಷ್ಟೆ? ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಆಲೋಚನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ನಿರ್ಮಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಆಧಾರಿತ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಂವಹನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಪಠ್ಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂತರವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಪೂರ್ವಪಠ್ಯವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಹಳೆಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಗಳು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡ ಅರ್ಥಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ತೀರಾ ಹೊಸದನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅನ್ವಯದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದು ಪಂಥಾಹ್ವಾನವೆಂದು ಅದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರಚನ ಭಾಷೆ, ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ, ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಅನ್ವಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಂತೂ ನಿಜ.

ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶೈಲಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಿರಚನದ ಪ್ರಮುಖ ಚಟುವಟಿಕೆಯೇ ಇದು. ಡೆರಿಡಾನ ಪ್ರಕಾರ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸುವುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಇಳಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಸಂವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬಹುದು. ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳಿಂದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಎತ್ತರದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಜಾಗರೂಕವಾಗಿ, ನಿಧಾನವಾಗಿ, ವಿವೇಕಯುತವಾಗಿ ಓದುವುದೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಓದುವವರು ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಓದುತ್ತಾರೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಡೆರಿಡಾನ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಪಠ್ಯ ಒಬ್ಬರಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬರಿಗೆ ಪ್ರವಹಿಸುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಗಮನ ಹರಿಸಿ ಅದರ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಪಠ್ಯದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಿರಚನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾದವು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾದವು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಂದ ಹೊಸದಾದ ಜ್ಞಾನದ

ಮಾದರಿಯೂ ಆಗಿದೆ.ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಭೆರೆ ಥರ ನೋಡಬಹುದು. ಒಂದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ. ಮತ್ತೊಂದು ನಾವು ಅಂಕಿ ಮತ್ತು ಅಂಶಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ನಾವು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು. ನಾವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದರ ಮೂಲಕ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ.ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಹಾಗೂ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದಿದೆಯೇ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಕೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ.ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಮನಗಂಡು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ ಆಯಾಮವನ್ನು ಹುಡುಕಿದ್ದೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಂತೆ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇರುವ ಇನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಮಾತ್ರವೆ ಇದೆ ಎಂದು ಪಶ್ಚಿಮವು ಭಾವಿಸಿತ್ತು. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ಹೊಸದಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರಿಂದ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊಸದಾದ ಅವಕಾಶವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ, ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಬಗೆಯದು, ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಹತ್ವದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ಒಂದು ಬೇರು ಇದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಕೃತವಾದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ್ದು ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮೂಲದಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬಂದುದು ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ನಿಸರ್ಗವು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ್ದು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದರಿಂದ ಕೃಷಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವು ಬಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅದು ನಮಗೆ

ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಗುಂಪಿಗೆ ಪರಸ್ಪರವಾದ ಕೊಂಡಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಕೆಳಗಿನವರನ್ನು ಆಳುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಭ್ರಾಂತಿಯೂ ಆಗಬಹುದು. ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವೂ ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೋಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಆಗಬಹುದು. ಒಂದು ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಇದು ಹೇಳುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಹಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಗುಚ್ಛವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ನಿಜ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಮಾನವಾದ ಒಂದು ತತ್ವವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅದು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾದರೆ ಆಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ಥರ ಇದ್ದರೆ ಜನರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ದಮನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದು ನಿಜ. ಒಂದು ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಆಗ ಅದರ ಗುರಿಯೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಿರಚನದ ಪ್ರಕಾರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಅಂತರ್ ಪಠ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ತರ್ಕವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಂಶಾವಳಿಯ ಚಹರೆಯನ್ನು

ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಭಾಷೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬರವಣಿಗೆಯು ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುತ್ತದೆ. ಬರವಣಿಗೆಯು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳು ಸಂವಹನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಅದು ಕೂಡಾ ಓದುಗ ಪಠ್ಯವನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ, ವಿವೇಕಯುತವಾಗಿ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಓದಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿರಚನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಓದಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯದ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನಿರಚನ ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಓದಿನ ಪರಿಕ್ರಮ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನಿಯಮಬದ್ಧತೆ ಎಂಬುದು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥದ ಕುಣಿತವೇ ನಿರಚನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಬುನಾದಿ.

ನಿರಚನ ಪಠ್ಯದ ಹೊರಗಿನ ದಾರಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥದ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಬಹುತ್ವವು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಒಳಗಡೆಗೆ ಇರುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿರದಿಂದ ನೋಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರಚನವು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣ ಎಂಬುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಪೌಲ್‌ದ ಮನ್ ಹೇಳಿರುವ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಿ–ಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಓದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನ ಉದ್ದೇಶವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮುಂದಿಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯವು ತನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಓದಿಗೆ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಮುದ್ರಣ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಲೇಖಕನ ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಓದಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೊಕ್ಕುಳ ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

22

ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ

ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವುದು ಗೊತ್ತು. ಮಾನವತೆ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿರುವುದೂ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಕಾಂಟ್ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಕಾರಣವಾದವನ್ನು ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ನೋಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ ಹೇಳಿದರೆ ಆಗ ಅದು ನಮಗೆ ಒಂದು ವಾದವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎರಡೂ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನವು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಧುನಿಕರು ಎಂದು ಕಾಣಿಸುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ದೇಸಾಯಿಯಂಥವರು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ನವೋದಯದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕರಾದ ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದಾರೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಿಂದ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದವು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ದೇಶ, ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ನಮ್ಮ ಹಕ್ಕು ,ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ. ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನೋಡವಾಗ ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದೇ ಕವಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ

ಅವರ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತವೆ. ನವೋದಯದ ಥರ ಈವತ್ತು ನಾವು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಇದ್ದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬರೆದವರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುವೆಂಪು, ಮಾಸ್ತಿ, ಪುತಿನ ಮುಂತಾದವರು ಕಾವ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬರೆದರು. ಅವರ ಬರಹಗಳು ಆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅವರು ಕವಿಗಳೂ ವಿಮರ್ಶಕರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವರು ಬರೀ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವವರು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಕವಿಗಳು ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವವರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಯಾರು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವೆಂದು ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾದ ಭಾವನೆಗಳು ಯಾರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಕವಿಗಳು ನಂಬಿದ್ದರು. ಕವಿಯ ಕಣ್ಣು ಮತ್ತು ಕವಿಯ ದರ್ಶನ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಯೋಗ, ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಚಾತುರ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಆಗ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವು ದೊರೆಯಿತು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳು ನಮಗೆ ಆಗಿನ ಕಾವ್ಯದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಏನು ಹೇಳಿದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ನಮಗೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಗ ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವದ ಲೋಕವನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ರೂಪವು ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ತೊಡಗಿದರು ಎನ್ನುವುದೂ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯುರೋಪಿನ ಅನೇಕ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಏನು ಹೇಳಿದರೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕವಿಗಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನವಿರಾದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದರು. ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯರೋಪ್ ಮತ್ತು ಜರ್ಮನಿಯ ಲೇಖಕರು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷತೆಯು ಇತ್ತು. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತರುವುದು ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ರಮ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ತತ್ವವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅವರು ಅದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಉದಾರತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕಾಲ್‌ರಿಜ್ ಮತ್ತು ವರ್ಡ್ಸ್‌ವರ್ತರ ಪ್ರಭಾವವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ನೊಡಿದರೆ ಅವರ ಪ್ರಭಾವವು ಜಾಗತಿಕವಾದ ಮಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. 1770ರ ಅನಂತರ ಉಂಟಾದ ಕಲೆಯ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಈ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥ ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮೀಸಲಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ

ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಚಿತ್ರಕಲೆಯ ಮೇಲೆಯೂ ಇತ್ತು. ಅದು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಭಾವವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಮಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಬೇಂದ್ರೆ , ಕುವೆಂಪು, ಪು.ತಿನ. ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಶಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು ಅದನ್ನು ಅನೇಕರು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಇತಿಹಾಸ ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದರ ಸೂಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಬಿ.ಎಂ ಶ್ರೀಯವರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವರು ನಮಗೆ ಹೊಸತನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಅವರಿಗೆ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಯ ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ನಮಗೆ ಗದಾಯುದ್ಧವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುವುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಟ್ಟರು. ಅದು ಬಹುಶಃ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ತಮವಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಗ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಪಾಲುಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಚಳುವಳಿ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಇರುವ ಉತ್ಸಾಹವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ನಾಡದೇವಿ, ಭಾರತಾಂಬೆ ಎನ್ನುವುದು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಆಗಿನ ಲೇಖಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ: ಆಗ ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ಹೊಸದಾಗಿ ಉದಯವಾದ ಒಂದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆಗ ಬರಹ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಹೊಸದಾದ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯ ಎಂದು ಬಳಸಿದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಯುರೋಪಿನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಚಳುವಳಿಯು ಅಲ್ಲಿಯ ರೊಮಾಂಟಿಕರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ರೊಮಾಂಟಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ, ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಉದಾರವಾದವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ನವೋದಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಬರೀ ಒಂದು ತತ್ವವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಯ ಕೌಶಲವಿದೆ. ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅದು ಬದಲಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬದಲಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಬದಲಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಒಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೊಬ್ಬರು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವಭಾವ. ಅದು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸರಕಾರವು ನಡೆಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅಧಿಕಾರಗಳ ನಮೂನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಖಾಸಗಿ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅಧಿಕಾರವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರದ ಭಾಗವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಕೆಲವು ಗುಣ ಮತ್ತು ನಡತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ನಿಯಮವೂ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಯುಕ್ತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಅದರ ನೆಲೆಯೂ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಹೋರಾಟವೂ ಅನೇಕ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ಪದವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಅಧಿಕಾರವು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ಆನಂದವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಯಾರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತುಂಬಾ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಉಳಿದಿದ್ದನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಸಮಾಜದ ಕೀಲಿ ಕೈ ಆಗುವಂತೆಯೂ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ನಂಬುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಅದು ಸಮಾಜದ ದೇಹ ಎನ್ನುವಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಂದು ಹತ್ಯಾರವಾಗಿಯೂ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದು ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಅದರ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ವಿರೋಧಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ನಿಜವಾದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ಅನೇಕವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಅದನ್ನು ಸಮತೋಲನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ಹೇಳುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು

ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿನಿಮಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ರಾಜಕಾರಣವು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿಜವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಜೀವಾಳವೂ ಆಗಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಯೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೇಳಲು ಅಧಿಕಾರವು ಬಿಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಹೋರಾಟಗಳು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತಿದೆ ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮೌನಗಳು ಇವೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗುಣಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿವೆ ಎಂದೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಶಾಂತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳದಂತೆ ನೋಡಿದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುವುದು ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈಗ ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಅನೇಕ ಸಂಹಿತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸರಕಾರವು ತಾನು ನ್ಯಾಯ ಸಮ್ಮತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಧಿಕಾರವು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ತನ್ನದೇ ಆದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಮಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಕಾನೂನುಗಳು ಬೇರೆ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಾನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬಹಳ ಆಕರ್ಶಕವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯ, ಹಕ್ಕು ಸತ್ಯಗಳು ಸುಸ್ಥಿರವಾದ ರಕ್ಷಣೆಯು ಸರಕಾರದ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಯು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವು ಭಿನ್ನ. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅಧಿಕಾರವು ಹೇಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ತನಗೆ ಅವಶ್ಯವಾದುದನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ತನ್ನ ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಅದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಯಾವುದು ಬೇಕೋ ಅದನ್ನು ಕಾನೂನು ಮೂಲಕವೇ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬೇಕಾದ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ರಾಜರು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಅದು ಅನೇಕವನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆಗಿಯೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜನಿಗೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಾನೂನು ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈವತ್ತು ಅನೇಕವನ್ನು ಸರಕಾರವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಯ್ಕೆ

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾನೂನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬೇಕಿದ್ದರೆ ಹಳೆಯ ಕಾನೂನನ್ನು ತಿದ್ದುಪಡಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದೂ ಹೌದು. ಅದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ವಿನಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿನಯವು ಯಾರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೋ ಅವರನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಒದು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಯಾರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಅದು ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಟಾರ್ಚರ್‌ಗಳನ್ನೂ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ, ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದುವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಕರ್ತವ್ಯದ ಕುರಿತೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಕರ್ತವ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿನಯ, ಯಾವುದು ಅವಿನಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದೂ ಅಧಿಕಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹಕ್ಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಶಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಕ್ಕು ಅಂದರೆ ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲದ ಅಥವಾ ನಾವು ಕೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಅಧಿಕಾರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಉದ್ದೇಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಆದು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಹಕ್ಕನ್ನು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ವಿನಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಅದು ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸನ್ನೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅಧಿಕಾರವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂಕೇತಗಳೇ ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ವಾಹಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅಧಿಕಾರವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಪರಮೋಚ್ಚವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಾಹಕವಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಬಲೆಯಂತೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ತಂತ್ರಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಈ ಮಾದರಿಯ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸದೇ ಹೋದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯೂ ಹೌದು. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪರಿಕರವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟದಿಂದ ದೊಡ್ಡ ಮಟ್ಟದ ವರೆಗೂ ಕಾಣುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಬಂಡವಾಳವು

ಒಂದು ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವರೂಪದ ಕುರಿತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳು ಇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲಾಗಿತ್ತು. ಹುಚ್ಚರನ್ನು, ರೋಗಿಗಳನ್ನು, ಕುಡುಕರನ್ನು ಕ್ರಿಮಿನಲ್‌ಗಳನ್ನು ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶಗಳು ಹೇಗೆ ನೋಡಿದ್ದವು ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿಯಮ ರಾಹಿತ್ಯದ ಗುಣವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಯಮ ರಾಹಿತ್ಯತೆಯ ಒಂದು ದೇಶವನ್ನು ಮತ್ತು ಒಂದು ದೇಹವನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನಿಯತತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದೇಹದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹುಚ್ಚನಾಗುವುದು ಅಥವಾ ರೋಗಿಯಾಗುವುದು ಅಥವಾ ಕುಡುಕನಾಗುವುದು ಅವನ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನ ವಾದ. ಇವುಗಳ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬಡವನಾಗುವುದು ದೇವರ ಶಾಪವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೂ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲ. ಬಡವರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರು ಎನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಕಟಗರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಂದು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಇವಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಪರಂಪರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು. ಆಡಳಿತಾತ್ಮವಾದ ಸುಧಾರಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುಕೋ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನದ ಕುರಿತು. ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳು ವಹಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ನಿಯಮಗಳು ಹೇಗಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಸಂವೇದನೆಯು ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಕಥನಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ನಾಗರಿಕ ಕಾನೂನುಗಳು ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇ ಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಾಗರಿಕ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ

ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈಗ ಅಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಋಣವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಢಳಿತಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಸಂಕಥನಗಳ ಭಾಗವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಇದನ್ನು ಬಯೋಪವರ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಅರ್ಥವು ಇಷ್ಟೇ: ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕವಾದ ಅಧಿಕಾರದ ಶಕ್ತಿ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆಯೇ ದೈಹಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಈಗ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಹುಚ್ಚರನ್ನು, ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಇರುವವರನ್ನು , ರೋಗಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಿಂದ. ಹುಚ್ಚರಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅಸಹಜ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಚ್ಚರಿಗೆ ಕೋಳವನ್ನು ತೊಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಾಲಿಗೆ ಬೇಡಿ ತೊಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪಾಪವೇ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹುಚ್ಚರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅಸಹಜತೆಯು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಈಗ ಚರ್ಚೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದೂ ಒಂದು ರಚನೆಯೇ. ಆದರೆ ಆ ರಚನೆಯು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವರೆಗೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಚರ್ಚೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಫುಕೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ_ ರೋಗಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವರ್ತನೆಗೂ ಒಂದು ಆಕೃತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಈಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಹೊಸದಾದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಏಕತೆಯನ್ನು ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ನೀಶೆ, ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಚಲನೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದ. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಲೆಬ್ರೂನ್ ಇದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತು ಅವನ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೃಷ್ಟಿದೋಷವು ಇರಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವುದು ಮುಂದೆ ಮತ್ತೊಂದು ದಾರಿಗೆ ಅವಕಾಶವನ್ನು

ಕಲ್ಪಿಸಿತು. ಆದರೂ ಅವನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಂದುವರಿಕೆಯು ಇದೆ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್ ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಚಿಂತಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಈ ದ್ವಂದ್ವವು ಜೀವನದ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ: ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಜೀವದ ಸಂಗಾತಿತನವು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆ ಸಾಂಗತ್ಯವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬೇಕು ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಕಳೆದುದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಒಂದು ದ್ವಂದ್ವವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳು ಜೀವನದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹೆಗಲ್ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಹೆಗೆಲ್ ದ ಫೆನಮಾಲಜಿ ಆಫ್ ಮೈಂಡ್ ಪುಟ 24) ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂತರಂಗಕ್ಕೂ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸತ್ಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಬಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನವು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನವು ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. (ಅದೇ 168) ಯಾವುದನ್ನು ನೈತಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ರೂಪದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವವೇ ಆಗಿರಬೇಕೇಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನೇ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೂ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಹೆಗೆಲ್ ನೈತಿಕವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವಾಗ ಮೀರುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ನಾವು ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತೇವೆ. ನೈತಿಕವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಅದೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಲೋಕವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದವನು ನೀಶೆ. ಅವನು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸತ್ಯವು ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿ. ನಾವು ನೀತಿಗೆ ದಾಸರು ಆಗಬೇಕೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ (ಟಾಂ ಗ್ರಿಂ ವುಡ್ – ನೀಟ್ಸೆಸ್ ಡೆತ್ ಆಫ್ ಗಾಢ್ ಲೇಖನ) ನಾರಣಪ್ಪ ಈ ಥರದವನು ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಪಾಪದ ಭಯವು ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದು ಆಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೈಡೆಗಾರ್ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಧೈರ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. (ಪುಟ. 66.) ಅವನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮೂಲತಃ ಅದುವೇ ಅಲ್ಲಿ ಆದಿದೈವಿಕವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಹೈಡೆಗಾರ್ 1969 ಐಡೆಂಟಟಿ ಅಂಡ್ ಡಿಫರೆನ್ಸ್ – ಹಾಪರ್ ಅಂಡ್ ರೊ ಪಬ್ಲಿಶರ್) ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ನಾರಣಪ್ಪನನ್ನು. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಮತ್ತು ನೀಶೆ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಂಬಂಧ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಫುಕೋ ಅಧಿಕಾರವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಭಾಗವನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಆಯ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯ್ಕೆಗೆ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಆಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯು ಎರಡು ಜೀವನಕ್ರಮಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣು ಯಾವುದನ್ನು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಆದರೆ ಅದೇ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಅರ್ಧದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಜೀವನದ ಯಾತ್ರೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಗ್ರಹಾರದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗಿಯುವುದು ಇಲ್ಲ. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಗಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ತಾನು ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ರೀತಿ ಮತ್ತು ರಿವಾಜುಗಳನ್ನು ಅವನು ದಾಟಲಾರ. ಸ್ವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ದಾಟಲಾರ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಒಂದು ಲೋಕವು ಅವನಿಗೆ ಹೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿರುವುದು ಮತ್ತೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ: ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅನುಸರಣೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ವಿವೇಚನೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಗ್ರಹಾರವೂ ಅವನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವೂ ಅವನನ್ನು ಸೇವಕನ ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ದಾಟಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಯು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುವುದೇ ಅದರಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಅವನಿಗೆ ಜಾತಿಯು ಒಂದು ಬಂಧನವು ಆಗಿದೆ. ಅದರ ಭಯವು ಅವನಿಗೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವನು ತನ್ನ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರ ಇದನ್ನು ಕೇವಲ ನಾವು ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾರೆವು. ಯಾರು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ: ಸೀಮಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅದು ಒಂದು ರೇಖೆಯ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸೀಮೆಯನ್ನು

ದಾಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸೀಮೆ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವನಿಗೆ ಕೆಲವು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಿದ್ದರೆ ಮಾಲೇರ ಪುಟ್ಟ. ಒಂದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಮಾಲೇರ ಪುಟ್ಟನಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಮಾನ್ಯತೆಯು ಇಲ್ಲದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತವಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಅವನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾನು ಯಾರು ಮತ್ತು ತಾನು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಇದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವನೂ ಹೌದು. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇತರ ಜೀವಿಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದಾರೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನೂ ಒಬ್ಬ ಇದ್ದಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೀಜಗಣಿತದಂತೆ ಹೇಳಲಾರೆವು ಎನ್ನುವುದೂ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ವಾದ. ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ – 0 + 0 = 0, ಆದರೆ 0+1= 1. ಇದು ನಿಯಮ. ಆದರೆ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ?

ನಾವು ಆಗುವುದು ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಆಗುವುದು ಅಂದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಇದ್ದರೆ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಚಲನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚಲನೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು. ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಆದರ್ಶದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಚಲನೆಯು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಚಲನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚಲನೆಯು ಕೂಡಾ ದೇವರು ನಮ್ಮನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ನಾವು ಆಗಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಅರಿವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಫ್ಲಾಸ್ಕಲ್ ಅವನು ಇದ್ದಾನೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವುದೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೊದಲೇ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಜೀವನವು ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಬಾಹ್ಯವು ಅನೇಕವನ್ನು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವನದ ಅನುಭವವು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮುಂದೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮಗೆ ನಾವು ಏನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ .ಜೀವನವು ಒಂದು ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಧಿಯು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿಧಿವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು: ಕಾರ್ಮಿಕರು ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೆ ವಿಧಿವಾದವು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೋರಾಟ ಎಂದು ಮಾಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು: ಹೋರಾಟ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಸತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಾಗಿ

ಹೋರಾಟ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅರ್ಥವು ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ನಾವು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾವು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಅಂತರ್ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಅನನನ್ಯತೆಯು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವಾಗ ಅಹಮಿಕೆಯು ಬಂದರೆ ಆಗ ಸಂಘರ್ಷವು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ: ಅವನು ಕೆಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಅವನ ಮಾತು ಕನ್ನಿಂಗ್ ರೀಸನ್) ಆದರೆ ಇದು ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕು: ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಜವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹುಸಿಯಾದ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅನೇಕವು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಯಜಮಾನ ಮತ್ತು ಆಳು ಎನ್ನುವ ಸಂಬಂಧವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಳಿನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಯಜಮಾನ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಸಮೂಹವೂ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಂತ್ರಣ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಇದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅವನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.ಆದರೆ ಅವನೂ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಲಾರ. ಅವನು ಕೈಗೊಂಬೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಡೀ ಕೃತಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ಅದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದ ನಾರಣಪ್ಪನ ಆಯ್ಕೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅವನು ಚಂದ್ರಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಥರ ಅನಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೆದರಲೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅವನು ಅನೇಕವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಮೂಹದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಹೆದರಿದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳೇ ಅವನನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಂಗ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೂವರೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದ್ಯೋತಕವೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಕೇತವೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಸಂಸ್ಕಾರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ನಾರಣಪ್ಪರನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಚಂದ್ರಿಯು ಇದ್ದಾಳೆ. ಮೂವರಿಗೂ ಭೌತಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮೂವರು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಮೂವರಿಗೂ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯಾವುದು ಜೀವನದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ನಾರಣಪ್ಪ ತನ್ನ ಕುಡಿತ ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಮೂಲಕವೇ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನಾರಣಪ್ಪ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಚಂದ್ರಿಯು ಬೇಕು. ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಸುಖ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ನಾರಣಪ್ಪನ ಬಗ್ಗೆ ಚಂದ್ರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಸಹನೆಯು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಚಾರ್ಯನನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾರಣಪ್ಪ ಯಾವುದೇ ದ್ವಂದ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಬದುಕುವವನು. ಅವನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯು ಇದೆ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಗತಿಪರತೆಯು ಇದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಅವನಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತಾನು ದಾಟುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅಡಿಗರಿಗೆ ಇರುವಂತೆ ಒಂದು ಶುದ್ಧವಾದ ಭೂತಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಳೆದುಹೋದದು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ವ್ಯಾಮೋಹವು ಎಲಿಯಟ್‌ನಂಥ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಮೇಲೆ ಭೂತವು ಒಂದು ನೆರಳಿನಂತೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಎಲಿಯಟ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಬೇಕಿತ್ತು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಎಲಿಯಟ್ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವು ಇದೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ನೆನಪುಗಳು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ, ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನೆನಪು ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ನೆನಪು ಎನ್ನುವುದು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನೆನಪುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೆಲವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿದೆ: ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವನ್ನು ಅನೇಕ ದೇಶಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಅನ್ವಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವೂ ಬಂದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಮೇರಿಕಾದವರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿಗೂ ಬಂದಿದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಲೇಖಕರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತನಕ

ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಇದ್ದುದರಿಂದ ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆವು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ನಮಗೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದವು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಕೂಡಾ ಅನ್ವಯವಾಗಿತ್ತು. (ಸೈದ್ ವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ) ಡೆರಿಡಾ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ನೀಶೆಯರ ಮೂಲಕ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇದೆ. ಮೂರನೆಯ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬರೆದ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ನೈಜವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸುಳ್ಳು ಹಾಗೂ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ದೊಡ್ಡದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ದೋಷವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಿಜವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ ಎಂದು ಡೆಲ್ಯೂಜ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾನು ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಇನ್ನೂ ಇದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ನಿಜ. ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಸರಿ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಕರುಣಾಜನಕವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅನುಕಂಪವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಅನುಕಂಪವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅವನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಭಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾನೆಯೇ ಹೊರತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅವಳ ಸ್ಪರ್ಶವು ಇಷ್ಟು ಆತಂಕವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬಾರದು. ಅದು ನಾರಣಪ್ಪನಿಗೆ ಆಗಿಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಒಂದು ಶುದ್ಧವಾದ ಭೂತಕಾಲವೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕೂಸಾದ ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಯಾವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮತ್ತೆ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ.

ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ

ಹೆಗೆಲ್ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ನಿಜ.. ಅವನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಜನಾಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಾಜವು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮನಸ್ಸು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವನು ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಅನೇಕ ನಿಲುವುಗಳು ಅನಂತರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಮೊದಲು ಗ್ರೀಕ್ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸಿದ್ದ. ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರೇರಣೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ (ಹೆಗೆಲ್ಸ್ ಲೆಕ್ಚರ್ಸ್ ಆನ್ ದಿ ಹಿಸ್ಟ್ರಿ ಆಫ್ ಫಿಲಾಸಫಿ – ಪಾರ್ಟ್ –1 ಗ್ರೀಕ್ ಫಿಲಾಸಫಿ) ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಒಂದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಅನಂತರ ಅನೇಕ ಕಡೆಗೆ ಹೋಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಮಹತ್ವವು ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಅದು ಒಂದು ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ. ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಗ್ರೀಕ್ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಹೇಗೆ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಪ್ರತೀಕ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಜೀವನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜನಾಂಗ ಪ್ರೀತಿ. ಆದರೆ ಇದು ಆಗ ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮದ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಸ್ ದೇಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಘನತೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಅವನು ಯಾವ ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರವೆ. ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾಯಕನೆಂಬಂತೆ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಪೋಲೀಸ್ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ಕೊಂಡಾಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವಿರುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಆಚರಣೆಗಳೂ ಇದ್ದವು.

ಆದರ ಜೊತೆಗೆ ಗ್ರೀಸಿನಲ್ಲಿ ಗದ್ಯದ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಪ್ರೊಸೆಯಿಕ್ ನೇಚರ್ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏನು ಬಂದವೋ ಅವುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಆಗಿನ ಪೊಲೀಸ್ ಸ್ಟೇಟ್ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೂ ಇತ್ತು. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕರಗಳು ಇದ್ದವು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯತೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅದರ ವಾಸ್ತವದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆ .ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಕಾನ್ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಲಕಾನ್ ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಎಂದರೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಮಾತು ಇದೆ: ನಿಜವಾದ ಜನರು ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಹೊಸದಾದ ಸೈಬರ್ ಅವಕಾಶವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಲೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿನಿಮಯವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪೇಪರ್ ತುಂಡು ಹಣವಾಗಿ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ವಸ್ತುವು ಆಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಎಂದರೆ ಅದು ಸಂಪತ್ತಿನ ಕ್ರೋಢೀಕರಣವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಹಣ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಅನೇಕವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ಬಂಡವಾಳವು ಅನೇಕ ಭ್ರಾಂತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಣವೂ ಇವತ್ತು ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹಣವನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡುವುದು ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಎಂದೂ, ಅದನ್ನು ನಾವು ಭ್ರಾಂತಿಗಳ ನಡುವೆ ಮಾಡುವ ವಿನಿಮಯ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ದುಡ್ಡು ಕೊಟ್ಟು ನಾವು ಫ್ಯಾಂಟಸಿಯನ್ನು ಖರೀದಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಣವು ಪುನರ್‌ತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ನಮಗೆ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಜವಾದ ರೂಪವು ಯಾವುದು, ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ತಗಲುವ ವೆಚ್ಚವು ಎಷ್ಟಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ಎಷ್ಟು ಬೆಲೆಯನ್ನು ತೆರುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಬಾಹ್ಯವು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಯಾರು ನಿಗದಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ. ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ನಾವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಎಷ್ಟು ಶ್ರಮವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆಯೋ

ಅಷ್ಟು ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ವೇತನವು ನಮಗೆ ಸಿಕ್ಕುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಶ್ರಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಖರೀದಿ ಮಾಡಲು ಹಣ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಒಂದು ರೂಪವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಆಸ್ತಿಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಅದು ಮೊದಲು ಬಡಿದೆಬ್ಬಿಸುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅದೇ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತವಾಗಿ ಬಂದ ಆಸ್ತಿಯು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ಹೇಗೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾವು ಈಗ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಪಿಪ್ಪಿನ್ ಹೇಳುವುದು ಸ್ವಂತ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬದಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ತಾನು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಇದನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಯುಗವು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಅನಂತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಗಣನೆಯು ಬೇರೆ ಥರವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಹೆಗೆಲ್ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಇದೆಯೋ ಅದು ಎಲ್ಲಾ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮಿತಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಿಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯವು ಇದೆ. ಅದು ತನ್ನ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಕಲೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಕೊಂಚ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರ ರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಲು ಅದು ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ವಸ್ತು ವಿವರವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಅದು ಹೇಳುವ ನಿಜವನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣವನ್ನು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ

ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಕೌಶಲವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದು ಬರೀ ವಾಸ್ತವ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಬದಲು ಮಾಧ್ಯಮ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಮೂರ್ತ ಎನ್ನುವುದು ಏನಿದೆಯೋ ಅದರ ಕುರಿತಾಗಿ ನಾವು ಬರೆಯುವುದು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬರಹವು ಬರೀ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಆಧುನಿಕತಾವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಪಿಪ್ಪಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಬಣ್ಣಗಳೂ ಕೂಡಾ ನೇರವಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರತೀಕಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ತರಹದಲ್ಲಿ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಗಮನಿಸಬೇಕು– ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ವಿಜೃಂಭಣೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಬದಿವೌ ಹೇಳಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು: ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ವಿದ್ಯಮಾನ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಜವಾದ ಮತ್ತು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಗುರಿಯು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಕುರುಡಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಜವಿದೆ– ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅದರ ನಿಲುವು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಸ್ವಂತವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಆಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಳು ನಮಗೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆ. ಸರಕುಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ (ನೋಡಿ: ಫುಕೊಯಾಮನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುಕ್ತಾಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ) ಈವತ್ತು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಅದು ಪಲ್ಲಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬಂದಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈವತ್ತು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸರಿಯಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಅಡರ್ನೊ ಮತ್ತು ಹೊರ್ಕೆಮಾರ್ ಪರಿಕರಗಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ನಾವು

ಮಾಡುವ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅನೇಕವನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಅದು ಅನೇಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಥರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಹೆಗೆಲ್ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಅವನ ನಿಲುವು ನಮಗೆ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾದ ನಿಲುವು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಅವನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಲುಕಾಕ್ಸ್ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜರ್ಮನಿ ಮತ್ತು ಅದರ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆದರ್ಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಒಂದು ಕಲೆಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ವಾದಿಗಳ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಕಾಲವನ್ನು ಮೀರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅನಂತರ ಆದ ಒಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವು ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಅದು ಕಲೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಫಲವಾಗಿ ನೋಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ನಿಜವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಏನಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಆಗ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ಆದರ್ಶವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಬೇರೆ ಥರ ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವು ಮಾತ್ರವೇ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮೊದಲು ನಮಗೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವು ಏನು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳಿದ ವಾದವನ್ನು ಅನಂತರ ಅನೇಕರು ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡರ್ನೊ, ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮೊದಲಾದವರು ಇದ್ದಾರೆ. ಅಡರ್ನೊ ತನ್ನ ನೆಗೆಟಿವ್ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಿತು. ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ನಾರಣಪ್ಪ ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಬ್ಬರ ನಾನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಇರುವ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ನಾರಣಪ್ಪನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬೇರೆ. ಅವರು ಗುಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು

ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ನಾರಣಪ್ಪನು ತನಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನವನು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಪ್ರಾಣೇಶಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಇದೆ. ಅವನ ಆದರ್ಶವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಜೇಮ್ಸನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಿದ: ನಮಗೆ ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಅಮೂರ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವು ಏನಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹೈಡೆಗಾರ್ ಅದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತಿರುಚುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನರನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕಾಂಟ್ ಅದರ ಲಕ್ಷಣವು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ಆಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಂಟ್ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವ ನೌಮೆನಾ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಗುರುತುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದಕ್ಕೂ ನಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಮ್ಮ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದೊಂದು ಥರ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕೂಡಾ ನಮಗೆ ಒಂದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಬರುತ್ತವೆ. ನಾರಣಪ್ಪನು ಸರಿಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದಿರುವುದು ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದ ಎಂದು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾರಣಪ್ಪನು ದುಷ್ಟನಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕವಾದ ಬಯಕೆಯು ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಸ್ತುವು ಯಾವುದೇ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವುದೇ ರೂಪ ಮತ್ತು ಹೆಸರು ಇಲ್ಲದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ಭಾಗದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಗಾಳಿಗೆ ರೂಪವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಹೆಸರುಗಳು ಇಲ್ಲದ ಅಥವಾ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸದೆ ಇರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದ ಒಂದು ವಸ್ತುವು ನಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು

ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಅನಚೂನವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಅದರ ಹೆಸರು ಏನು ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ನಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇರಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದೇ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎನ್ನುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಿರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಗಳಾಗಿವೆ. ಯಾವುದು ರೂಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ವಿರೂಪ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ರೊಮಾಂಟಿಕರು ಹೇಳಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚು ಸುಂದರವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸುಂದರವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯು ಆಗಿದೆ. ಅವರು ಸುಂದರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಸುಂದರವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಸುಂದರವಲ್ಲದೆ ಹೋದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಮಗೆ ರೂಪಗಳೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಳುವಳಿಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ನಿರಚನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ರೂಪವೇ ಇಲ್ಲದ ಕೆಲವು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದರೆ ಅನೇಕ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ರೂಪವು ಇದೆ. ರೂಪ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ ರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಲೋಕಕತೆಗಳು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗಿದೆ. ರೂಪಗಳು ಹಳೆಯದು ಮತ್ತು ಹೊಸತು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಗೆಲ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಅದು ಹೊಸತು ಮತ್ತು ಹಳೆಯದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ಸ್ವ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೊಸತು ಮತ್ತು ಹಳೆಯದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಂತರವು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಸದಾ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಹಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಡೆರಿಡಾ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಲೌಕಿಕವಲ್ಲದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ವಾದವು ನಮಗೆ ಪೌಲ್ ದ ಮನ್ ಅವನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವ ನಿಷೇಧ ಮತ್ತು ಅದರ

ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಇಬ್ಬರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದದ್ದು ಮತ್ತು ಅದರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ದೃಶ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹೆಗೆಲ್ ವಾದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತತೆಯು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಹೆಗೆಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅದರ ಪಥ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಈಗ ಮನುಷ್ಯರು ಅವರ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಇದನ್ನು ಬರೆದ ಮೇಲೆ ಈ ವಿಚಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಕಂಡಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಇದರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಿ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನೀತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ನೀತಿಯು ಇಲ್ಲ, ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ನೀತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರೂಪಣೆಯು ಬಂದಿತು. ಅದರ ಅನಂತರ ಬಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ ? ಇದನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನವು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಅನ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನಂತರ ಬಂದ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆನ್ರಿ ಎಫ್. ಎಲ್ಲೆನ್ ಬರ್ಗರ್ ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬರು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಆದರೆ ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವು ನಮಗೆ ಬೇಗನೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಕಾಂಟ್ ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪ್ಯೂರ್ ರೀಸನ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಮತ್ತೆ ಬಂದಿತು. ಅದರ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಳದಲ್ಲಿ ಏನಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ತರಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿತು. ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಮುಂದೆ ಬಂತು. ಆದರೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯರ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳ ತನಕ ತಡೆಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅಹಮಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ನಿಜ. ಅದು ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕರು

ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಫ್ರಾಯ್ಡನ ವಾದವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಜನರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಲೋಕವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೆಥಡ್ ಎನ್ನುವುದು ಬಂದಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಹೊರಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರಣವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತು. ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಬೇರೆ ಥರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಹಿಪ್ನೋಟಿಕ್ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದರ ಮೊದಲ ರೂಪವು ಆಯಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಅನಂತರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದವರು ಗ್ರಾಮರ್ ಆಫ್ ಫೀಲಿಂಗ್ ಎಂದೂ ಕರೆದರು. ಅಂದರೆ ಭಾವನೆಗಳ ವ್ಯಾಕರಣ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಆದರ ಜತೆಗೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಂಡನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಕನಸುಗಳು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಕನಸು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಕನಸುಗಳು ಕಾರಣವು ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಓದಿದರೆ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕನಸು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಡಾರ್ವಿನ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ, ಕೊಪರ್ನಿಕಸ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧಧ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕಾರ್ಲ್ ಕ್ರಾಸ್ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ನರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವುದರಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವನು ಸುಪ್ತವಾದದ್ದು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ರೋಗದ ಮೂಲ ಎರಡೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ನಮಗೆ ಬರುವ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ರಚನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸುಪ್ತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುಟ್ಟಾದ ರಚನೆಯೆಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಗರಿಕವಾದ ಸಮಾಜವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಕ್ರಾಸ್ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಕಾಶಗಳು ಹಾಗೂ ಗುಟ್ಟಾದ ಒಂದು ಕಾರ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಿಯ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ವರ್ತನೆಯು

ನಮಗೆ ಕನ್ನಡಿಯ ಥರ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಭಾವನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅನಂತರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಪ್ರಾಸ್ತವಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎರಿಕ್ ಫ್ರಾಂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಯ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರೀತಿಯ ಅಹಮಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ವಾಸ್ತವ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲವು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಕೆಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುವಾಗ ಕೆಲವನ್ನು ಅದು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಸೇರ್ಪಡೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿಸರ್ಗದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನು. ಇದರಿಂದ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾವನೆಗಳು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವಾದವು. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಗಳ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ರೂಪವು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು: ಆಧುನಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಅದರ ಜತೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ವಿಧವಾದ ಆಯಾಮವು ಸಿಕ್ಕಿತು. ಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಯಿತು. ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬೇರೆ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮನುಷ್ಯನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅಹಮಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಮಾಡಿತು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ದುರಾಸೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಬಡವರು ಮತ್ತಷ್ಟು ಕುಗ್ಗಿದರು. ಯುರೋಪ್ ಮತ್ತಿತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಪಲ್ಲಟವಾದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಜನರು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬಡತನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಟೀಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ವ ಅತೃಪ್ತಿಯು ಕಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ನಿಜ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಆನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಇತಿಹಾಸ ಮುಂತಾದವು ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದೆ ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಸಣ್ಣದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ನಾವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ಈವತ್ತು ಎಂಥಾ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಕೇಳಿದರೂ ಅದನ್ನು ತೀರಾ

ಸರಳವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಹೋದರೂ ನಾವು ಯಾವುದೋ ಓಬೀರಾಯನ ಕಾನೂನಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಒದ್ದಾಡುವ ಹಾಗೆ ಆಗಿದೆ ಇದಕ್ಕಿದಂತೆ ಯಾರನ್ನೂ ಕೈದಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ನಿಂತ ಭೂಮಿಯು ನಡುಗುತ್ತಿದೆ. ಅದರ ಅರಿವು ಲೆನಿನ್, ಮಾವೋ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಇತ್ತು. ಹೆಗೆಲ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜನಾಂಗ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸು. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯು ಆಗುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ. ಆದರೆ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಾವು ಹೆಂಗಸನ್ನು ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತಾನು ಹೆರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಮ್ಮ ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಹೇಗಾಗಬಹುದು? ಕುಟುಂಬ ಎನ್ನುವುದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣ. ಅದು ಇರುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದನ್ನು ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಹೆಬ್ಬಯಕೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದನೋ ಆಗ ಅದರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಪುರುಷಾಧಿಪತ್ಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯು ಬಂದಿತು. ಇದೇ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗೆ ಕಾಣಬಹುದು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಂಪರೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಕೆಲ್ಲಿಂಗ್ ಹೇಳಿದ. ಅದನ್ನು ಯಾವುದು ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈವತ್ತು ನಾವು ಅಧಿಕಾರವು ಒಂದು ಅತ್ಯಂತ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದರೆ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅರ್ಥವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಇರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲನಾದ ಪುರುಷನು ಇದ್ದರೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸಿನ ಮಾತು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಷಯಗಳು ಬಂದಾಗ ಅದೃಷ್ಟವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕರು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂತಾಪವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಲೆನಿನ್, ಮಾವೋ ಮೊದಲಾದವರು ದಮನಿತರ ಪರವಾಗಿ ಇದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತ. ಆದರೆ ಅವರ ರೈತರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದದು ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ತುರೀಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ರೈತರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಬಂಡಾಯವೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಬಂಡಾಯದ ಹುಟ್ಟು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಆಯಿತು. ಆದರೆ ಇದು ಒಂದು ಆಶಯವು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನಮಗೆ ಭೂಮಿಯು ಸೈಟುಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರೈತರು ಮತ್ತು

ಅವರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಈವತ್ತು ಬೇರೆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಬೇರೆ ರೂಪವೂ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೂ ಇದೆ: ಹೆಗೆಲ್ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಏನೆಂದರೆ ನಿಜವಾದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು. ಈವತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಈಗ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವುದು ಬಂಡವಾಳವಾದ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆಯೇ? ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣವು ತನ್ನ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಮಿಶಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಇದುವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಈವತ್ತು ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಂದು ನಮ್ಮ ಮನೆಯ ಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಹಾಕಿದೆ. ಮಾವೋನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವಿರುವುದು ಅವನು ಆಂತರಿಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಎರಡು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ವೈರುದ್ದ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ನಿಯಮವು ಇಲ್ಲದ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು. ಮಾವೋ ಇದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹೇಳುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ರೈತರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ವೈರುದ್ಧ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ವೈರುದ್ಧ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಬೂರ್ಜ್ವಾಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಏಕ ಸ್ವಾಮ್ಯವು ಇಲ್ಲದ ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಂದು ಅಪವಿತ್ರವಾದ ಮೈತ್ರಿ. ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳು – ಹೀಗೆ ಸಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಈವತ್ತು ಎಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಮಾವೋ ವಾದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಮಾವೋನಲ್ಲಿ ವೈರುದ್ಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷವು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವು ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ನೇರವಾಗಿ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮಾವೋ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅವಕಾಶವಾದಿಗಳು ಆಗಬಾರದು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಮಾವೋ ಮತ್ತೊಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅದು ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒಂದು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಯಾವುದು ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇವೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಕೆಲವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆಲೈನ್ ಬದಿವೌ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ; ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತಿರುವುದು

ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ನಮಗೆ ಈಗ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಸ್ಯೆಯು ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾವೋನ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಮಾವೋ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ವಿರುದ್ಧ ಇದ್ದರು. ಅವರು ಸೂಚಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಗಿರಾಕಿಗಳು ಆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಕ ಮತ್ತು ಸೂಚಿತರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತವೆ. ಜನತೆ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮಾವೋ ತಿಳಿದದ್ದು ಸತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನು ಹೇಳಿದ ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅವನ ಅನೇಕ ವಾದಗಳನ್ನು ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ತಪ್ಪಾಗಿಯೂ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದರು. ಜನರು ಎದುರಿಸುವ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಬಗೆಹರಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜಾತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಜನರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಜನರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇವೆ. ಅವನು ಶಾಂತಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಬಯಸುವ ಶಾಂತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಇದೆ ಅವರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಸಂವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಸಣ್ಣ ರೈತರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಗೊತ್ತು. ನಾವು ಈವತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಏನು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಾವೋ ಈಗ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾವೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅವನು ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ಅದರ ಅರಿವು ಇರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಒಬ್ಬ ಮಾವೋನ ನಿಲುವು ಅಲ್ಲ, ಅದರಲ್ಲಿ ಲೆನಿನ್ ಮೊದಲಾದವರು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ವಿಚಾರವೂ ಇದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಕಳೆದು ಹೋದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಜೀವಜಾಲದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಒಂದು ವಂಶವಾಹಿನಿಯೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬರೀ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಡಿ.ಎನ್.ಎ ಎನ್ನುವುದು ಈವತ್ತು ವಿಧಿ ವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿ ಅನೇಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಬಯೋ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ. ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆ. ನಾವು ಯಾಕೆ ಮಾತಾಡಬೇಕೆಂದರೆ ಗುಲಾಮ ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಘರ್ಷವು ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ವಿನಾಕಾರಣ ಸಂಘರ್ಷವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ದಿಕ್ಕು ದೆಸೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಬರ್ನ್ ಸ್ಟೆಯನ್ ಒಮ್ಮೆ ಹೇಳಿದ್ದ: "ಗುರಿ ಎನ್ನುವುದು ಏನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚಳುವಳಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಎಲ್ಲಾ" ಆದ್ದರಿಂದ ನಿರಾಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ನಾವು ನ್ಯಾಯಯುತವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮಾವೋ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಾವು ಈವತ್ತು ಏನು ಮಾತಾಡಿದರು ಚೀನಾವು ಈವತ್ತು ಅನೇಕವನ್ನು ರಫ್ತು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅನೇಕವನ್ನು ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಜೀವನದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು: ಲಕ್ಲು ಇದನ್ನು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಜನವರ್ಗ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಚಾರವೆಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ರೈತರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಲಕ್ಲು ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತಾನೆ ಅವನಿಗೆ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೋರಾಟಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು: ನಿಜವಾದ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಯಾವ ಹೋರಾಟವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಲಕ್ಲು ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಡೆಲ್ಯೂಷೆಯು ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಡೋ ಆದ ಕಾರಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ನೇರವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಮಾಡುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರಗಳು

ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಲಕಾನ್ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಗೈರುಹಾಜರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಚನಾವಾದಿಗಳು ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಭೂಮಿಕೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಗೈರುಹಾಜರಿ ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯುವುದು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಲಕಾನ್ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಆದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ಅಂತರಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾರಣಗಳು ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣ ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಗಂಡಸು ಬಂದು ಪ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಹತ್ತಿರ ತನ್ನ ಕನಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಒಬ್ಬಳು ಹೆಂಗಸಿನ ಕನಸು ಬಿದ್ದಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಜಿಜೆಕ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಇದು ವರ್ಗದ ಸಮರವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಸಂಘರ್ಷವೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಇದೆ. ಇದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಧಿ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಅನನ್ಯತೆಯು ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬರೀ ಅಂಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಯೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೆನಪನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಹೋರಾಟಗಳು ಹೇಗೆ ರೂಪಿತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೋರಾಟಗಾರರು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಎಡ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಬಲ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ನಮಗೆ ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಕಾರ್ಯ ಸೂಚಿಗಳಲ್ಲಿ. ಎಡಕ್ಕೆ ಬಲವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅದರ ನೀತಿಯು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ. ಜೀವನವು ಹೇಗೆ ಇದೆಯೋ ಹಾಗೆ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬಲಪಂಥದವರು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅವರು ಜೀವನವನ್ನು ಬಂಡವಾಳದ ಜೊತೆಗೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಬಡತನವು ಅವರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸಮಾಜವಾದದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುರಿಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ಸೂಚಕರು ಬೇರೆ ಥರ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ

ಒಂದು ನಂಟು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಥರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಈವತ್ತು ಏನು ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಒಂದು ಅಂತರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವು ಇದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಇದನ್ನು ಎರಡು ಥರ ನೋಡುತ್ತದೆ: ಒಂದು ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳು. ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮರಳುವುದು. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದು ಥರ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಬೇಕು– ಅನೇಕರು ವರ್ಗ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿರುಚುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಯಾವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ರೂಪವು ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಲಕನ್ ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನೋಡಬೇಕು: ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ– ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಮರಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲವೂ ನಿಜವಾದ ರಾಜಕಾರಣವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮತ್ತು ಇತರ ಲಕ್ಷಣಗಳು ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಹೋರಾಟಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಬರೀ ಟ್ರೇಡ್ ಯೂನಿಯನ್ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಭೌತಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಸಂಪತ್ತು ಅದರ ಹಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪವು ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನೋಡಲು ನಮಗೆ ಭೌತಿಕತೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ, ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜವು ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವು ಶಕ್ತಿಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರತಿ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ರತಿಪ್ರತೀಕಕ್ಕೂ

ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮವನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಜೊತೆಗೆ ಓದಲೇಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ನಾವು ವಿವರಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಾವು ಅಧಿಕೃತ ಮತ್ತು ಅನಧಿಕೃತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳದೆ ಹೋದರೆ ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳು ನಡೆದು ಹೋಗಿವೆ. ಆದರೆ ನಿಯಮರಹಿತವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದರ ಸಂವಾದಿಯಾದ ರೂಪದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆವು. ಆದರೆ ಭೂತಕಾಲವು ಆಗಿ ಹೋದ ಸತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಘಟನೆಗಳು ಅಪೂರ್ಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇವೆ. ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದನ್ನೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಫ್ಯಾಂಟಸಿ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಎನ್ನುವುದು ಇದೆ. ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಕಳೆದ ದಿನಮಾನಗಳನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುಸಂಘಟಿತವಾದ ರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಗಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸಾಕಷ್ಟು ಎಚ್ಚರವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದ ನಾವು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ವರ್ತಮಾನವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣವೂ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳನ್ನು ದಾಟಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧತೆಯು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳುಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಆಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಅದು

ಸಂವಾದಿಯಾಗುವುದೂ ಅಸಾಧ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಮಗೆ ಅನೇಕ ವಿಧವಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ನಾವು ಸಾಗಿ ಬಂದ ಹಾದಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಘಟಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಘಟಿಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಅಂಶಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನುಭವವು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಇವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ವಿಕಾಸವು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ನಡದಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಈವತ್ತು ನಾವು ಡಾರ್ವಿನ್ನನ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದಲೂ ಕಲಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ವಂಶಾವಳಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಯ್ಕೆಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯ್ಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳುಗಳು ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಅನುಭವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಮಾಜದ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವಿಧ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಲಾರದು. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೌದು. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವವು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಾಗ ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಕಾರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಯಾಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದರಿಂದಲೂ ನಾವು ಇದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕಾಂತವಾದ, ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ, ಪರಕೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈಗ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ನೋಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ವರ್ಗಗಳು ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು? ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಮಾತಾಡಿದರೆ ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳ ಗುತ್ತಿಗೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವನ ಬರೀ ಒಂದು ಗುಣವನ್ನು ನೋಡಿ

ಮಾತಾಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಗುಣವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅವನ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಅತಿರೇಕದ ಮಾತುಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಯಾವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಎಂದು ಅನಿಸಿದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದರಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ವಿಧಾನವೂ ಹೀಗೆ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟವಾದ ಜಾಗ ಅಥವಾ ಚೌಕಟ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಶಕ್ತಿಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು, ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ರಹಿತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಉದ್ದೇಶ ರಹಿತವಾದದ್ದೂ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜವೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕ ಹೆಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚೌಕಟ್ಟು ಅರ್ಥ ರಹಿತವಾಗಿಯೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಅಂತರಗಳನ್ನು ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಯ್ಡನ ವಾದದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದು ಇದನ್ನೇ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಾಜವು ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಅದರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ರಚನೆಯು ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅದು ಹೊರಗಿನದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವೀಕಾರವನ್ನು ನಾವು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಫಲನವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳೂ ಇವೆ. ಅವನು ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಸಮಾಜದಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದ ರೂಪವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಈಗ ಬರೀ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಪ್ರಭಾವಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅನ್ವಯವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ನಮಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮದಿಂದ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಇದೆ. ಅಧಿಕೃತ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಅನೇಕವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅನಧಿಕೃತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಅನೇಕವು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಅನಧಿಕೃತವಾದುದನ್ನು ವಿವರಣೆಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಳೆದು ಹೋದದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದೇ ಈಗ

ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಳೆದದ್ದು ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ ವರ್ತಮಾನವೇ ಸಾಕು ಎಂದು ಹೇಳುವವರು ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮರೆಯುವುದು ಅಸಹಜವಾದ್ದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿಯಮರಹಿತವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣತೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳು ಹರಳುಗಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಸುಮ್ಮನೆ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಭ್ರಮೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ನಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸವೇ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಅದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆ ಕೊಂಡಿಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಮುಖಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಮುಖಗಳು ಅನೇಕ ನಿಯಮವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ವಿಕಾಸವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಳಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತೆ ಅದರ ಮಾದರಿಗಳು ಬೆಳೆಯುವುದು ಒಂದು ವಂಶಾವಳಿಯ ಪ್ರಕಾರ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಆ ನಿಯಮವನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಇಷ್ಟ ಬಂದ ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ಕೆಲವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಸುಳ್ಳುಗಳು ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡದೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೊಡುವ ವಿವರಣೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಭಾವವು ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರೂಪಗಳು

ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅದರದಾದ ಮಿತಿಗಳು ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವಿಷ್ವೆ: ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನೋಡಬೇಕೆ ಬೇಡವೇ ಎನ್ನುವುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಗತವನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಮಾತ್ರವೇ. ಅಂದರೆ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೂ ಅವನ ಜೀವನದ ಆಯ್ಕೆಗೂ ನಿರ್ಣಾಯಾಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಆವರಣವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಚಹರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆಯೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆ, ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಸಹಜವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೀ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಘಟಿಸಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಸ್ಟೋಡಿಯನ್ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ನೆಲೆಯು ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿರ್ಧಾರಗಳೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸ್ವಭಾವಗಳೂ ತಾತ್ವಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ರಾಚನಿಕ ಕೇಂದ್ರವಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅಂದರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಮುಂದೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

23

ರಚನೋತ್ತರವಾದ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ

ಆದರೆ ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕೇಂದ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ಅದು ರಚನಾವಾದಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಕೈತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿಯಾಗಿಯೂ ಚಲಿಸಿಲ್ಲ. ಅದು ಕೆಲವು ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಗುಣಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸೆಲ್ಫ್ ಅನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಇದೆಯೆಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಎಂದು ಸೂಚಿಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಅದುವೇ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅರ್ಥವು ಯಾರು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತಾರೋ ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಹೇಳಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ವಿಷಯನಿಷ್ಠವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡಾ ಭಿನ್ನವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯಿಂದ. ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಮಗಳು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಅನುಭವವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವಿನಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ವಿವರವಾಗಿ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಕ್ಯಾಪಿಟಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು. ಕೂಲಿ ಮತ್ತು

ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ಕೂಲಿಗೂ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪೀಕರಣವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳು ಕೆಲವು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಬಾಟಲಿಯಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಅದು ಒಂದು ಸೀಮಿತವಾದ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಉಳ್ಳ ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಬರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಕಾರನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೇ ಹೋದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ. ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಬರೀ ವಿಷಯನಿಷ್ಟವಾದಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಸಂವಾದಿಯಾಗುವ ಅಪಾಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಉದ್ದೇಶಿತವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಯಾವುದೋ ಒಂದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬಯಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಖಚಿತತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರೀ ಮುಗ್ಧವಾದ ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೌಶಲ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೌಶಲ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಳಿತು ಮತ್ತು ಕೆಡುಕು, ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪು, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸತ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ಅನೇಕ ರಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಈವತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದು ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಾವು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ನಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ರೂಪಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನಗಳು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಭಾವವೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಜ್ಞಾನದಿಂದ ನಾವು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಎನ್ನುವುದು ಮೌಲ್ಯ ರಹಿತವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು

ಅಲ್ಲೂಸರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಾತು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅನನ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನ್ಯತೆಯು ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬೇಟೆಯಿಂದ ಶುರುವಾಗಿರುವುದು ಈಗ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್ ತನಕ ಬಂದು ನಿಂತಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆಗಳು ರೂಪಗೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದೆ. ದಿನನಿತ್ಯದ ಜೀವನವೂ ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬಯಕೆಗಳಿಗೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏನೇನು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಕಾಲಾತೀತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ. ಭೌತಿಕವಾದದ ನಿಲುವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಹೇಳುವುದು ಇದನ್ನು. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ನಮಗೆ ಭೂತದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳುವುದೂ ಅದುವೇ. ಅದು ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಂಬಿಕೆಯು ಕೃತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೂ 'ನಿರ್ಣಯ'ಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಓದಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ 'ಬಹು ಆಯ್ಕೆ'ಯೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದೇ ನಿರಚನದ ಅಸಹನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೇರೆ ಅದರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗ ಒಂದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಚಿತ್ರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧತೆಯಿದೆ. ಆ ಬದ್ಧತೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಯಾವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರು ಇದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗದೇ ಹೋದವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ನಿಲುವು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬರೀ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯ ಒಳಗೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿಯದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ಭಾವುಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ವಾದ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆನ್ನೆಲುಬು ಇಲ್ಲದವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಬಿರುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ನೀತಿಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಗಣಿತವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಆದರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹೀಗೆ ರಚನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಯಾವುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೆಲಿಲಿಯೋನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಹೇಗಿದ್ದವು ಎಂದರೆ ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಆಘಾತಕಾರಿಯಾದವು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ ಹೇಳಿದ್ದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಗತ್ಯವನ್ನ. ಆದರೆ ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು. ಚಲನೆಯು ಈ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ತತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಜ್ಞಾನ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ

ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದವರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ತಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಡತನವನ್ನು ಅವರು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಡತನವನ್ನು ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಡತನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯಿಂದ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಆಯ್ಕೆ, ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡಾ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧಾರವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಕವಾದ ತಳಹದಿಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನೂ ತಳೆಯಲಾರೆವು. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಇದರ ಮೂಲಕ ಕಲಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೊರತಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಘಟಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿ ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಂಶಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಜರ್ಮನ್ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ತಾಯಿಬೇರು ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೇಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇರುವ ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ನಾವು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಸೋರೆ ಬುರುಡೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತ ಮಾಡು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿಲ್ಲ.

ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ನಿಯಮಗಳೇ ಮೌಲ್ಯ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಅರಿಯುವಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಾಪೋಹ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕುರುಡಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅರಾಜಕವಾದುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯವು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದೇ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಪ್ರಮೇಯವೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸತರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರ ವಾದ. ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬರೀ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ. ನಾವು ಹಳೆಯದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾದರೆ ಹೊಸತು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಕೊಪರ್ನಿಕಸ್ ಹೊರಟದ್ದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಹೊರಟದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಟೆಲಿಸ್ಕೋಪ್ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ನಕ್ಷತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ನೆರವಾಯಿತು. ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ. ಚಟುವಟಿಕೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ. ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ, ವಿಜ್ಞಾನ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಬಿಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ

ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚಹರೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಒಪ್ಪವುದಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾನವೀಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮಾನವೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವು ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಹೊಸತನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಫಲಿತವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಮುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರಳು ಇಲ್ಲ. ಜನರು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯ, ಧರ್ಮ, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರವು ಪಡೆದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಭೂಗೋಳ, ಅನಾಟಮಿ, ಜ್ಯೋತಿರ್ವಿಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ. ಅವುಗಳು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹಾಗೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳು ಇವು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬರೀ ಊಹಾಪೋಹವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದ ಮೇಲೆಯೂ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಚನಿಕ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತು ರಚನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಉದಾರವಾದ ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು

ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಾಪವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ವಿವರಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವರು, ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಾಚನಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಮಗ್ರತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಚನಿಕವಾದವು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಬಹಿರ್ಮುಖ ಸಂವಹನ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೂಡಾ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿನಾ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶಿತ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಇವೆ .ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಆಶಯವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಹೌದು.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಈಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅನೇಕರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ತಾವು ತಮ್ಮ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ನಿಲುವು ಬಂದಿರುವುದು ಹೆಗೆಲ್‌ನಿಂದ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನೇಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯದ ಬಹುತ್ವ, ಅರ್ಥದ ಬಹುತ್ವ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುತ್ವ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ಸಾರಾ ಸಗಟಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನವರು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಿವನವರು ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಕೇಳಲು ಆಕರ್ಶಕವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಳಗಿನವರು, ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಕರೆಯಲು ಸುಲಭ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಒಳಗಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೋ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಒಳಗಿನವರು, ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನವರು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಯಾವ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಒಳಗಿನಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಒಂದು ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ಹಾಗೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅನೇಕರು ಇದನ್ನು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸರಿಯಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಸಹಜತೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಅಸಹಜತೆಯೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನುಕರಣೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು: ಸಹಜತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಕೃತಕವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ನಿಜವೆಂದು ನಂಬುತ್ತೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ನಾವು4 ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಕೇಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅತಾತ್ವಿಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವರೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದೇ ಅವರ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಮಾತಾಡಿದರೂ ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದರೆ ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಿಲುವು ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿರೋಧಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಗುದ್ದಾಟ ನಡೆಸಿದ ಹಾಗೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಯಾಡಿಸಿದ ಹಾಗೆ. ಅವರು ಒಂದು ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧರಲ್ಲ. ಅವರು ನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಹಾಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಮರೆತದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ನಾವು ಅದನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದ

ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರ್ವಾತವನ್ನು ಹೇಗೆ ಭರ್ತಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ದೈಹಿಕ ಸನ್ನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇಹದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನೆಗಳಿಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯೇ? ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಬೌಂಡರಿ ಲೈನ್ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನಮಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಬೇಲಿಗಳು ಇಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗೆ ಇರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿನಿಂದ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಭಾಷೆಗೂ ಇರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೇ ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು– ಯಾವುದನ್ನು ಅಮ್ನೇಶಿಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ಖಿನ್ನತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಈ ಮಾದರಿಯ ಖಿನ್ನತೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವವವರು ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬ್ಲಾಕ್ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಷಯವೆಂದು ವಾದಿಸುವವರೂ ತುಂಬಾ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಬರೀ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇಲಿ ಹಾಕಿ ನೋಡುವವರು ತುಂಬಾ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಹೋರಾಟಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೂ ಅನೇಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೋರಾಟವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರ ಹೋರಾಟ, ಜನಾಂಗ ಹೋರಾಟ, ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆನೇಕ ಮುಖಗಳು ಇವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಬದ್ಧತೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಐಡಿಯಾಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನವಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಮಿತಿಯು

ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅವಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕಾರಣವು ಬೇಕಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವವರು ಇದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನವ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದವು ಹೇಳಿದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತೆ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಭಿನ್ನವಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅದರ ನಿಲುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೀ ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಬರೀ ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಇದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇದೆ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಕಥನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದು ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಯಾ ಶಿಸ್ತು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಶಿಸ್ತು ಎಂದು ಅದು ಕರೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವುದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಯಾವುದನ್ನು ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿ ಹಂಚಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದರೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಈ ಆನ್ವಯಿಕತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಿಸ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತುಗಳು ಕಲಬೆರಕೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಂತೂ ಹೇರಳವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಶಿಸ್ತುಗಳ ನಡುವಣ ಪ್ರಯಾಣವು ಸುಲಭವಾಗಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಅಮೇರಿಕಾದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಾವು ಮಾಡುವಾಗ ಅದರ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಂಚು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಂತರ್ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮತ್ತೆ ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಜನಾಂಗದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವು ಮಾತ್ರವೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಜನಾಂಗವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗವನ್ನು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಜನಾಂಗವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವನು ಆದ. ಸ್ಥಳೀಯರು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಆದರು. ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯರು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಆದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನವು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ತಮಗೆ ತಿಳಿಯದಂತೆ ಬಲಪಂಥೀಯರೂ ಆದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪಾಲಿಸಿಗಳು ಇವೆ. ಆ ಪಾಲಿಸಿಗಳೇ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸೀಮಿತ ಮಾಡಿದೆವೋ ಆಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಕಂಡು ಬಂತು. ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರೀ ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲಿನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರಿವು ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಮೇಲುನೋಟದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಆಗಬಾರದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಬರೀ ಒಬ್ಬ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕನಂತೆ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ವಿವರಿಸಿದರೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳು ಇವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತಮಾಡಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಅನೇಕ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಅರಿವೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬರೀ ರಾಚನಿಕ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕೂಡಾ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಅರಿವಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ವಿಚಾರವೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಅನೇಕವನ್ನು

ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಬರೀ ಮೇಲುನೋಟದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಒಂದು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಜನರು ಇದ್ದಾರೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಬರೀ ವೀಕ್ಷಕರು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಇರುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಘಟಕಗಳ ಮೂಲಕವೇ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಬದ್ಧತೆಯು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಸೀಮಿತವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಒಳಗಿನದು ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನದು ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜನಾಂಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕರು ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಉಳಿದುದು ಅವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವವರು ಬರೀ ಅದನ್ನು ಒಂದು ನೊಸ್ಟಾಲ್ಜಿಕ್ ಆಗಿಯೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ನೋಟವೂ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಬರೀ ಪ್ರವಾಸ ಮತ್ತು ದಾಖಲೀಕರಣವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯು ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಉಳಿದಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಇವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಶಿಸ್ತಿನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಂಸ್ಥೆ ಮಾಡುವುದೂ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸನ್ನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶ ಅಥವಾ ಒಂದು ಜಾಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಾದ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಾರದು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅವುಗಳ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅನೇಕರು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಎಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಈಗ ಮತ್ತಷ್ಟು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನದ ಸ್ವರೂಪವು ಬದಲಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಅಂಗಗಳು ಇಲ್ಲದ ದೇಹದಂತೆ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರು ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿನಿಮಾಗಳು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ? ಯಾಕೆ ಹೀಗಿದೆ? ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯದು? ಈಗ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಹಿಂಸೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಕಾರಣವಿದೆ? ಯಾವುದು ಪೂರ್ವ ಪಠ್ಯವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಹೇಗಾಗಿವೆ? ಯಾವುದನ್ನು ಈಗ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ? ಅನೇಕರು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಳಜಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನಿಲುವು ಇರಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಈಗ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ನಾವು ಮಾತಾಡಬೇಕಾದ ಯಾವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ನಿಲುವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಈಗ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಒಂದು ವೈಭವೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಅನೈತಿಕವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಹಿಂಸೆಯು ಈಗ ದೇಹವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹಿಂಸೆಗಳು ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿವೆ? ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಮತ್ತು ನೀಶೆ ಇಬ್ಬರೂ ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಖಿನ್ನತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಖಿನ್ನತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ಕೇಡಿನ ರೂಪದ್ದು ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗೆ ಒಂದು ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಎಂದರೆ ಅದು ಶೂನ್ಯವಾದ ಅಥವಾ ನಿರ್ಮಲವಾದ ಒಂದು ಕನ್ನಡಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆಯುವವನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು – ರಚನೋತ್ತರವಾದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನನ್ಯತೆಯು ಬಹಳ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯಾಯಿತು. ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ

ಎಡವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೂಲಕ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯ್ಕೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುವುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವಾದವು ನೆನಪುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ನೆನಪುಗಳೇ ವಿಚಿತ್ರ, ಆದರೆ ಈ ಮಾತುಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಹತ್ತಿರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವು. ಓದುಗನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಸರಿಯಾದ ಓದು ಮತ್ತು ತಪ್ಪಾದ ಓದು ಎನ್ನವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದು ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಅತಾತ್ವಿಕಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಓದುವುದು, ಕೇಳುವುದು, ಬರೆಯುವುದು ಮುಂತಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅದು ಯಾವುದೇ ಸುಕ್ಕುಗಳು ಇಲ್ಲದ ಕ್ರಮವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಓದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕೃತಿಕಾರ ಬರೆಯದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಓದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವೆಂದು; ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಓದು" ಎನ್ನುವುದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ತಾರತಮ್ಯ, ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮನ್ನು ತಪ್ಪು ದಾರಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಓದು ಎನ್ನುವುದು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಕೆಲವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಳುವ ಖಾಲಿಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸರಳವಲ್ಲ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಬಹುತ್ವವಾದವು ಕೊನೆಗೆ ಯಾವುದನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ–ವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಏಕತೆ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಅದು ಒರಸಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಏಕತೆಯು ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿಯ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳೂ ಕೂಡಾ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅವರದೇ ಆದ ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನನಗೆ ಹೀಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಹೀಗೆಯೂ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ರಚನಾವಾದದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ನಿರಾಕರಣೆಯು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನಾವಾದವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ರಚನಾವಾದ ಮತ್ತು ರಚನೋತ್ತರವಾದವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯನ್ನು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ರಚನಾವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಅನೇಕ ಹೊಸದಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕಾರಣವು ಆಯಿತು. ಫುಕೋ ಅದನ್ನು ವಿಷಯನಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ವಸ್ತುನಿಷ್ಟವೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಕೆಲವು ಕೌಶಲಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ನಿಂತ ನೀರು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಅರಿವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಠ್ಯಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳೂ ಇವೆ. ಫುಕೋ ಅರ್ಥವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ನಮಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಯಾರೋ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ರಾಚನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥ ಹಾಗೂ ಅದರ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ರಚನಾವಾದದಲ್ಲಿ ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಸಹಯೋಗವು ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಹಯೋಗ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಯಮಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆಶಯವು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಒಂದು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಶಯಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವನಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಯಮವು ಹೇಗೆ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂಶಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಕವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು: ಒಂದು ಹಸಿಯಾದುದು. ಎರಡು ಬೇಯಿಸಿ ಹಳಸಿದ್ದು. ಹಳಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಬಿಸಾಡುತ್ತೇವೆ. ಹಸಿಯಾದುದನ್ನು ನಾವು ಹಾಗೇಯೇ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ರಚನೆಯು ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅದು ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇಡವಾದುದನ್ನು ಅದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವುದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ರಚಿತಗೊಂಡದ್ದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ

ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ರಚನೆಯು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳು ಇದೆ. ರಚನೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅನೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನವನ್ನು ಅದು ಸಮಗ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಪರಿಪೂರ್ಣವಾದ್ದು ರಚನೆಯು ಆಗಿರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನವು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಆಗುವುದೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ದಿನಂದಿನದ ಆಗು ಹೋಗುಗಳೂ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರ ಅನ್ವಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ದಿನದ ಅನುಭವಗಳು ರಚನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯತ್ವದ ಮುಖವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಇರುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ–ವಾಗಿದೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅರ್ಥ ಹೀನವಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ವಾರಸ್ಯವು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಿರಚನವು ಯಾವುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ನಿಲುವು ನಿರ್ವಿಕಲ್ಪವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಅವಕಾಶವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ನಾವು ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ತೀರ್ಮಾನವೇ ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಪಠ್ಯವೆಂದರೆ ಅದುವೇ ಅಸಮಗ್ರವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇ ತಿಳಿಯುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದುವೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಡೆರಿಡಾನ ಅಂತರ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅನೇಕ ರಚನಾವಾದಿಗಳು ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಂತರಂಗಿಕವಾದ ಒಂದು ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸೈಕೋ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕೇತವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಸಮಗ್ರವನ್ನು ಒಡೆಯುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ನಿರಚನವೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಎಂದು ಗಣಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಹೊರಗಿನ ಉಪಕರಣವು ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾರ್ತ್ರೆಯು ಹೇಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು: ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅವನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಉಂಟಾಗುವುದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ. ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ

ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಹೊರತು ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಂಕೇತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಅನುಭವವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

ಸಹಜ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪ್ರಾಕ್ತನ ರೂಪ

ಪುನರುಜ್ಜೀವನವು ಬರುವವರೆಗೆ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊಂದಿತ್ತು. ಅದು ಸಹಜವಾದ ಒಂದು ಜ್ಞಾನ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಲ್ಡ್‌ಮಾನ್ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಅವನು ಅಂಗೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಆಗಿನ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವು ಭ್ರಷ್ಟವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಹಿಂದೆ ಏನು ಪುರಾಣಗಳು ಇದ್ದವೋ ಅದನ್ನು ಮರುನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ದೇಸಾಯಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನಾವು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ತ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಯಾವ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನೋ ಅದೇ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಪಂಪನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ನಿರೂಪಿಸಿದ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು– ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲ, ಮಧ್ಯಯುಗ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕಯುಗ ಎಂದರು. ಇದು ಆಗ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅವರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಾನದಂಡವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಮತ್ತು ರಚನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇದ್ದವು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಏನು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೇಕಾದ ಆಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಗ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ಆಗಿನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸರಿಯಾಗಿದ್ದವು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿತು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸದಾದ ವರ್ಗವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವರ್ಗ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಬಹು ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಆಧುನಿಕ ಯುಗವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಅದರದೇ ಒಂದು ಆಯಾಮವು ಇರುವುದು ಸತ್ಯ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಮಿಶ್ರವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು

ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈವತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಮ್ಮೆ ಗುಲಾಮರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾರರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಿಜವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಶ್ರೇಷ್ಟರಾದ ಜನರದ್ದು ಎನ್ನುವುದೂ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಾಗರಿಕವಾದ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಸೇರ್ಪಡೆ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಬಾಹಿರಕ್ಕೆ ಕಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿತ್ತು. ಪವಿತ್ರವಾದ್ದು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮಾನ್ಯತೆಗಿಂತ ಹೊರತಾಯಿತು. ದೇವರ ನಂಬಿಕೆಯು ಇರುವವರು ಒಂದು ವರ್ಗ, ಅದರ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ನಂಬಿಕೆಯು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವವರದು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆಯೂ ಆಗಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಪಶ್ಚಿಮದ ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಪ ನಿವೇದನೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಹೇಗೆ ಇವೆಲ್ಲಾ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಆಗಸ್ಟಿನ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಸಿಟಿ ಆಫ್ ದ ಗಾಡ್ಸ್ ಕೃತಿಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಅಪೂರ್ವ ಒಳನೋಟದ ಕೃತಿಯೂ ಹೌದು. ಅವನ ಅತ್ಯಂತ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಗ್ರೀಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ದೇವರ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಆಯಿತು? ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ? ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲವನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವು ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು: ಶಿಸ್ತುಗಳು ಇಲ್ಲದ ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಗ್ಯಾಲಿಕ್ ಕೂಡಾ ಮೂರು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿದವು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಕಲೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಜೀವನದ ಕ್ರಮವು ಹೇಗೆ ಒಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತಡವೂ ಇದೆ ಎಂದು ಅವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಎನ್ನುವವನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಬೇರೆ ಇದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಮೂಲತಃ ಪಾಪಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅಪವಿತ್ರನೂ ಹೌದು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಕೆಡಕನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪವಿತ್ರ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನು ಮೃಗೀಯತೆಯನ್ನು ದಾಟುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವನು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಾಗರಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿಗಳು

ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯ ಎನ್ನುವುದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೇ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ, ಕಲೆ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದವು. ಈ ಚರ್ಚೆಗಳಿಗೂ ಮಾನವೀಯತೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಯಾವುದು ನಿಜವಾದ ಮನುಷ್ಯತ್ವ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಯಾವುದು ಮೃಗತ್ವ? ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ನಮಗೆ ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಹುಚ್ಚರು, ಅಪವಿತ್ರರು, ನಾಸ್ತಿಕರು, ಪಾಪಿಗಳು ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಕಾಲವೂ ಇತ್ತು.

ಅದರ ಅನಂತರ ನಾವು ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಯುಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಾವು ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಇದನ್ನು ಫುಕೋನೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದ. ಅವನು ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು: ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಗಂಡು ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಪವಿತ್ರ ಮತ್ತು ಅಪವಿತ್ರ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಪ್ರಭೇದವೇ ಅಥವಾ ಅದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕು. ಇದು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾದರೆ ನಾವು ಜನರನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಇದು ನಮಗೆ ಅದು ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಲ್ಲ ಎಂದೂ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ವೈದ್ಯಕೀಯ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಮಡಿ ಮತ್ತು ಮೈಲಿಗೆ ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ಕಿಜೋಫ್ರೇನಿಯಾ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಚಯವು ಆದ ಮೇಲೆ ನಾವು ಜನರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅದು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇಚ್ಛಿತ್ತವಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ವೈದ್ಯಕೀಯವಾದ ಒಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ಹೌದು. ಸ್ಕಿಜೋಫ್ರೇನಿಯಾ ಇರುವವರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಕಾನೂನಿನ ಬಲವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಾವು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇದೆ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾದಷ್ಟು ವಿಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ವಸಾಹತುವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವಿತ್ತು. ಮೊದಲು ನಿಸರ್ಗ, ಅನಂತರ ದೇವರು ಆ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ. ಈ ಪ್ರಮೇಯದ ಮೂಲಕ ಅನೇಕವನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಹೇಳಬಹುದು – ಮೊದಲು ನಿಸರ್ಗ

ಎಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದ್ದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಗುಡ್ಡ, ಬೆಟ್ಟ, ನದಿ, ಕಾಡು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಇವೆ. ಇವು ನಮಗೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇವು ಬರೀ ನಿಸರ್ಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಇವು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ.

ನಾವು ಈಗ ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಒಂದನ್ನು ಮೂಲ ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳೂ ನಮಗೆ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಭಜನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಮಗೆ ಇರುವ ಒಂದು ಮಾನದಂಡವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೃಗೀಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಇತ್ತು. ಅನಾಗರಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕವಾದ್ದು ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯು ನಾವು ಮತ್ತು ಅವರು ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ಇದನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರು ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗದ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು . ಇದನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಿ ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಕೇಂದ್ರವಾದರೆ ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ದೇವರ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ತಾರತಮ್ಯವೂ ಇದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಕನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವುದೂ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದು ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಅಮಾನವೀಯ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಇರುವುದೂ ತಾರತಮ್ಯವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮನುಷ್ಯರು ಮತ್ತು ಅವರ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಒಂದು ಸಾಧನವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ವಿವಿಧ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನೈತಿಕತೆಗೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟು ಭಿನ್ನವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೂ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಹೇಳಬೇಕು: ನಮ್ಮ ನಾಗರಿಕವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ನಮಗೆ ತುಂಬಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಇವೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ

24

ವಿವಿಧ ಸ್ಥಳಗಳು

ಈ ವತ್ತು ನಾವು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ನಮಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಕಲೆಯು ತನಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಒಂದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ವಾಸ್ತವದ ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಯ ಕಾಲ ಎಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಎನ್ನುವುದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಜಗತ್ತನ್ನು ಕೂಡಾ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕವಾದ ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಯಾಮಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ್ದು.,ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಗೆ ಬರುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಲ್ ರಿಕೋವರ್ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಥರ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ., ಅವನ ನಿಲುವು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುವಾಗಲೂ ಅವನ ಈ ವಾದವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಿಕೋವರ್ ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಥನ ಮತ್ತು ಅದರ ಅನುಭವವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಕಾಲವನ್ನು ತಂದು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಅವನಿಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಅನೇಕವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಕಾರವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಲನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲು

ಸಾಧ್ಯ. ರಿಕೋವರ್ ಅನುಕರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಕಾಶ ಎಂದರೆ ಜಾಗ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸ್ಥಳ ಎಂದು ಕರೆದುದು ಇದೆ. ನಿರೂಪಣೆ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೂ ಅನೇಕರು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಒಂದು ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಪಶ್ಚಿಮದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳ ಎನ್ನುವುದು ಮೊದಲು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾದರೆ ಅನಂತರ ಅದು ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶ ಎಂದು ಆದದ್ದು ಸತ್ಯ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಅದರ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅದರ ಪರವಾಗಿ ಇರುವ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿದರು.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವು ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಅನಂತರ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬಂದವು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವು ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಥರ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೊದಲು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಾದಿಸಿದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರು ಸ್ಥಳವೂ ಹೇಗೆ ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು. ಕಾಲ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳು ನಮಗೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನವು ಬೇಕಾಯಿತು. ಯಾವಾಗ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನವು ಅನ್ವಯವಾಯಿತೋ ಆಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು.ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಲು ತೊಡಗಿದರು. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂತರವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಸಂಯೋಗವು ಇತ್ತು.

ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಯು ಈ ಮೂಲಕ ನಡೆಯಿತು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೊಸದಾದ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ದಾರಿ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮರು-ರೂಪೀಕರಣವು ಇಂಥಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪುಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆಧುನಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು

ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನಿರಚನ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಆಧುನಿಕ ಲಕ್ಷಣವೂ ಹೌದು. ಇದು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮ ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಇಲ್ಲದೆ ಅನ್ವಯವಾಯಿತು.,ಮನುಷ್ಯರು, ಜನಾಂಗ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ, ಸಮಾಜ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಡೆದವು. ಇದೇ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಂಚಿನ ಜನರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಂದೆ ಬಂದವು. ಇದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಇದು ಮೂಲತಃ ನಮಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ನಮಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನದೆ ಆದ ಒಂದು ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿಯೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈವತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶ . ನಾವು ಇದನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತೇವೆ. ಸತ್ಯವಾ? ಇದು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇಳುವಾಗ ಇದೇ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಸತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ತ್ರಿಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸತ್ಯವಾ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಇದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಇದು ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ನಮಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಒಳನೋಟವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂವಾದಗಳು. ಈವತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಅನೇಕ ಸಾಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಪೊಟೋಗ್ರಫಿ, ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಕೆ , ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಈವತ್ತು ನಾವು ವಿವಿಧ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ಈವತ್ತು ನಾವು ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಬರೀ ಕಾನೂನು ಮೂಲಕ ಹೇಳಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಥರ ಇರಬಹುದು. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾನೂನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಸುಳ್ಳನ್ನು ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಾರದು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ಕಾಪಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಇದು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ನಮಗೆ ಎದುರಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೇ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಸತ್ಯ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಲೈನ್ ಬದಿವೌ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅವನ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನಿಲುವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರಣೆಯಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಯು ನಡೆದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವೇ

ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದು ನಡೆಯದೇ ಹೋದರೆ ಅದನ್ನು ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಘಟನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಜ್ಞಾನವೂ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಾಸ್ತವದ ಅರಿವು ಇದ್ದಾಗ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಆನ್ವಯಿಕವೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಘಟನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅನ್ವಯ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೂ ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯ ಮಾಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಇರುವ ಶಿಸ್ತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಘಟನೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಎಂದು ಅನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥಹೀನವಾದ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಬರಹಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸದ ಲೇಖಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಷರ ಎನ್ನುವುದು ದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯ. ಯಾವಾಗ ಬರಹವು ಮುಂದೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಲೇಖಕರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬೇರೆ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಅವರಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನ. ಅವರು ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂದು ಎರಡು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬರುವುದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ನಂಬಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಧಾರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಕಥನವೂ ಹೌದು. ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಸಾಕ್ಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಾವು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಘಟನೆಗೆ ಮತ್ತು ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.,ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟನೆಯು ನಡೆಯಿತು ಎಂದು ಕೂಡಲೇ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿರಲೇ

ಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಇದರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ಮತ್ತು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆ ಎನ್ನುವುದು ಶೂನ್ಯವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗಳು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಘಟನೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಉಳಿದವು ಅತ್ಯಂತ ಸಣ್ಣದು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರಗಾಲ, ಅತಿವೃಷ್ಟಿ, ಅನಾವೃಷ್ಟಿ ಮುಂತಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಭೂತಕಾಲ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ನಾವು ಅತಿವೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಅನಾವೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಪೂರ್ವ ಯೋಜಿತವಾದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಹಳ ಕಾಲ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಗಂಟೆಗಳ ತನಕ ಮಾತ್ರವೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಬಲ್ಲುದು.

ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಸಹಜ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.. ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಯಕೆ, ಅವನ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮೂಹ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಅವರು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ್ದು ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸಹಜವಾದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನಾವು ವಿಭಾಗ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಚರ್ಚೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅಲೈನ್ ಬದಿವೌ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆಗುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಘಟನೆಯು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಡೆಯಿತು ಎಂದಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ನಾವು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಗತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಸಮಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಹೊಸದು ಎಂದು ಅನಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ. ನಾವು ಏನಾಗುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೂ ನಮಗೆ ಇರುವ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಿಗೂ

ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ನಿಯಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಾಧಿತ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಭಿರುಚಿಗಳು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪಠ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಳಾತೀತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಬೇರೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಪದಕ್ಕೂ ಅದರ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಖಾಲಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದೋ ಖಾಲಿಯಾದ ಅರ್ಥವೆಂದೋ ಹೇಳಲುಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಿರುದ್ದೇಶಿತವಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಕಥನಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಕಥನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಪರಿಕರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಸಂಕಥನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ನಾವು ಅತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಆಂಗಿಕ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವುದೇ ನಮ್ಮ ಸಂವಹನದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅನೇಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಕೂಡಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ ಅನೇಕರು ಬರೆಯವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅವರನ್ನು ಯಾಕೆ ಬರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕೇಳಲಾರೆವು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಮಾತು ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಾತು ಮತ್ತು ಬರಹವು ಜೊತೆಗೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮೌನದಲ್ಲಿ ಓದುತ್ತೇವೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮೌನದಲ್ಲಿಯೇ ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಾವು ಬಳಸುವ ಯಾವುದೇ ಪದವನ್ನು ನೋಡಿದರೂ ಅದರ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದು. ಪದಗಳಿಗೆ ಜ್ಞಾನವೆಂಬ ಚೌಕಟ್ಟು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇದೆ. ಜ್ಞಾನದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಬರೀ ಸಂವಹನವಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಆಚೆಗೂ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಥವಾ ಆ ಕಲೆಯ

ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜ್ಞಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಬರೀ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯದು. ಬರೀ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಭಾಷೆಯು ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮೂಲತಃ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಚಲನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಕಾರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಪಶ್ನೆಯು ಅಂತರ್ಗತವೂ ಹೌದು. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ಭಾಷೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಅವನು ಬಳಸುವ ಮಾತುಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮಾತಾಡುವವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವನು ಬಳಸುವಾಗ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೋ, ಉತ್ತರವೋ, ಅಥವಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೋ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ವಾಹಕವೆನ್ನುವಂತೆ ಯಾಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದು ಸ್ವಂತ ಯಾವುದು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸುವುದೂ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಬಳಕೆಯು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾತಾಡುವವನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮುದ್ರಣದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಬದಲಾದವು.

ಹೆಗೆಲ್ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಕಾಲ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾಲ. ಡೆಲ್ಯೂಷ್ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾದ ನಿಯಮಗಳು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲ ರಹಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಡಮಾಸಿಯೋ ಮತ್ತೊಂದು ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಕ್ಷೆಗೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅವನು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಿದಳು ಅನೇಕವನ್ನು ನಕ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಕ್ಷೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ನಕ್ಷೆಯು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಿದುಳಿಗೆ ನಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಜೀವನಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಅವನ ದೇಹದ ಸ್ಥಿತಿ, ಅವನು ನೋಡುವ ಜಗತ್ತು ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಡಮಸಿಯೋ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ನರವ್ಯೂಹಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನೆನಪು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅವನು ವಿವರಿಸಿದ. ಮೂಲ ಸ್ವಯಂಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭಾವನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಮಿದುಳಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ನಿಕಟತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾವು ಅನೇಕ ಸರ್ತಿ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ತಂದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಇಡುತ್ತೇವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಿದುಳು ಮತ್ತು ನರಮಂಡಲವು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅವನು ಭಾವನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ. (ಅದೇ) ನಮಗೆ ಬರುವ ಭಾವನೆಗಳು ಒಂದೇ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಫಾಸ್ಕಲ್‌ನ ಒಂದು ವಾದವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ (ಅವನು ಫ್ರೆಂಚ್‌ನ ಒಬ್ಬ ಗಣಿತಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ಭೌತವಿಜ್ಞಾನಿ, ಕ್ಯಾಥೊಲಿಕ ದೇವತಾಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ 1623– 62) ಸ್ವಭಾವವು ನಿರ್ವಾತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇವನ ವಾದ. ಚಲನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೂ ನಮಗೆ ಏನನ್ನಾದರೂ ಸೂಚಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿಲುವು ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ನಮಗೆ ವಿದ್ಯಮಾನವನ್ನು ನಾವು ಅನುಸರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಕಾರಣ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಭಾವನೆಗಳು ಅವನ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾವನೆಗಳು ನಮಗೆ ಕೆಲವು ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ, ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ತಕ್ಷಣ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳೂ ಆಗಿವೆ ಎಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಆದರೆ ಡಮಾಸಿಯೋ ಸುಪ್ತವಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಿದುಳು, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ 198) ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಮಗೆ ಭಯವೋ ಆತಂಕವೋ ಆಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಇದು ಹೀಗಾದರೆ ಅನಂತರ ನಾವು ಚೇತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸವು ನಮಗೆ ರಚನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಮಗೆ ಒಂದು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೋವು ಮತ್ತು ಸುಖ ಎರಡೂ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಗುರಿಯು ಅಲ್ಲ. ನೋವಾಗಲೀ ಸುಖವೇ ಆಗಲಿ ಅದು ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ

ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾವನೆಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತೇವೆ. ಡೇನಿಯಲ್ ಡೆನ್ನೆಟ್ ಅಮೇರಿಕಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ. ಮನಸ್ಸು, ವಿಜ್ಞಾನ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ, ವಿಕಾಸವಾದ, ಜ್ಞಾನ ಮಿಮಾಂಸೆ ಇವನ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು. (1942) ಹೆಗೆಲ್, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಡೆನ್ನೆಟ್ ಈ ಮೂವರನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಜಿಜೆಕ್ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗಿದೆ. ಡೆನೆಟ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಿವರಣೆಯ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದ ಚಿಂತಕನೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿದ ಲೇಖಕನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನಿಲುವಿಗೂ ಡೆನೆಟ್ಟನ ನಿಲುವಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಡೆಸ್ಕಾರ್ಟೆಸ್ ಸ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಅವನ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ನಾನು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದರೆ ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಅನುಮಾನವೂ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರಮಾಣವು ಆಗಿದೆ. ಸತ್ಯವು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲ ಮಾನದಂಡ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತತೆಯು ಇದೆ. ಗಣಿತ ಮತ್ತು ಇತರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ ಹಾಗಾಗಿ ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಅನುಮಾನವೂ ಇರಬಾರದು. ನಾನು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತೇನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಾನು ಇದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಗಿಟೋ ತತ್ವಜ್ಞಾನ. ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಅವನು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ. ಜ್ಞಾನ (ಸೈಂಟಿಯಾ) ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಉದ್ಧೇಶವು ಕಾರಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅನುಮಾನ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮವೂ ಆಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಅವನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಇರುವ ಮನಸ್ಸು ಅನೇಕವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಒಳ್ಳೆಯದು ಮತ್ತು ಕೆಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇದೆ .ಇದರ ನಡುವೆ ಹೋರಾಟವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ, ಇದು ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ, ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸುವುದು ಎಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಇದನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ. ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹೇಗೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಒಂದು ವಸಾಹತು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಕ್ಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಜಾಗವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ರಚನೆ

ಮತ್ತು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಬಟ್ಲರ್ ವಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಆಯಾಮವೂ ಇದೆ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಸರಳವಾದ ಒಂದು ಸಾರ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ.

ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕಥನಗಳು ಮಾತಿನ ಸಂಕಥನಗಳಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿವೆ. ಮಾತು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅವಕಾಶ, ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಅವಕಾಶ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಪರಿಕರವೂ ಆಗಿರುವುದು ನಿಜ. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕಥನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಇತರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳೂ ಈವತ್ತು ನಮಗೆ ಸಂಕಥನಗಳು. ಅವುಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಕಥನಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಕಥನಗಳು ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜ್ಞಾನವು ಕೂಡಾ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂವಾದವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಥಳ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಎಷ್ಟು ನಿಜವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ನಿರೂಪಕನೂ ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವೂ ಅಷ್ಟೇ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ನಮಗೆ ಯಾವುದು ಹೆಚ್ಚು ವಾಸ್ತವ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಕಥನ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಜ್ಞಾನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿರುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಲಕ್ಷಣವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೊದಲು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಘಟನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು – ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಗಳು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡಗೆ ಅದು ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಆಗಿದೆ. ಯಾವಾಗ ನಾವು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಅದು ನೈತಿಕವೂ ಆಗಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕವಾದ ವಿವರಣೆಗಳು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಘಟನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಕೂಡಾ ಘಟನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಘಟನೆ ಎನ್ನುವುದು ವಿವರಣೆಗೆ ದಕ್ಕುವ ವಿಚಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಒಂದು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಥರ ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು

ನಾವು ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾದ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದರ ಆಯಾಮವು ಬೇರೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಒಂದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದ ಅಂಶವಿದೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ನೀತಿ ಕತೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದರ ಬದಲು ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಥರ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಆಗ ಅದನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ಭಿನ್ನ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜೀವ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಕಳೆದು ಹೋದುದನ್ನು ನಿಜವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದು. ಅದರ ಇತಿಹಾಸಕಾರನಿಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ಖಗೋಳ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಿತಾಮಹಾ ಭೂಮಿಯು ಚಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದ. ಇದರಿಂದ ಭೌತವಿಜ್ಞಾನವು ಒಂದು ಹೊಸದಾದ ಆಯಮವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಆಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಾವು ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಭಿನ್ನವಾಯಿತು. ಅವನು ಬರುವವರೆಗೆ ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ಇತ್ತು. ಅವನ ಪ್ರಭಾವವು ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅದು ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

ನಮ್ಮ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು

1.	ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಕಿನಾರಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ*	ರವಿಕುಮಾರ್	ರೂ. 70.00
2.	ಕಿಲಾರಿ *	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಮ್. ಮುತ್ತಯ್ಯ	ರೂ. 50.00
3.	ಸಂವೇದನೆ (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ)*	ಡಾ. ಎಸ್. ಮಾರುತಿ	ರೂ. 160.00
4.	ಬೆಳಕಿನ ಪಾದ *	ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ನಾಯಕ್ ಡಿ.	ರೂ. 40.00
5.	ಪಾತ್ರಗಳು ಇರಲಿ ಗೆಳೆಯ *	ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರಾವ್ ಅಣತಿ	ರೂ. 50.00
6.	ದೂಸ್ರಾ *	ರವಿಕುಮಾರ್	ರೂ. 60.00
7.	ನೆಲದ ಮರೆಯ ನಿಧಾನ *	ಸಿದ್ದು ಯಾಪಲಾಪರವಿ	ರೂ. 40.00
8.	ಅಪರೂಪದ ಮನುಷ್ಯ *	ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಾಚಾರ್ಯ	ರೂ. 80.00
9.	ವಸಂತಸ್ಮೃತಿ *	ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ್	ರೂ. 70.00
10.	ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ದುಡಿಮೆ *	ಡಾ. ಬಿ.ಹಚ್. ಅಂಜನಪ್ಪ	ರೂ. 200.00
11.	ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳು	ಡಾ. ಕೆ.ಅರ್. ಗಣೇಶ್	ರೂ. 200.00
12.	ಕೃತಿಪ್ರವೇಶ (ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಸಮಗ್ರ ಅವಲೋಕನ) *	ಡಾ.ಎಸ್.ಎಸ್.ಅಂಗಡಿ.	ರೂ. 100.00
13.	ಮಣ್ಣಿನ ಕವಿತೆ *	ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು	ರೂ. 60.00
14.	ಸೊಂಡೂರು ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ *	ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರು	ರೂ. 160.00
15.	ಲಿಖಿತ – ಅಲಿಖಿತ *	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಮ್. ಮುತ್ತಯ್ಯ	ರೂ. 160.00
16.	ವರ್ತಮಾನ *	ಬಿ.ಪಿ. ಶಿವಾನಂದ ರಾವ್	ರೂ. 85.00
17.	ಗಾದೇಯ ಮಾತು *	ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೇಂಕಟೇಶ್	ರೂ. 25.00
18.	ಹಡೆ ಏರಿಸಿದ ಸೂರ್ಯನ ಕುದುರೆ *	ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ರಾವ್ ಅಣತಿ	ರೂ. 25.00
19.	ನಿಜದ ಬೆಳಗು *	ಅಕ್ಕಿ ಬಸವೇಶ್	ರೂ. 30.00
20.	ವಚನ ಬೆಳಗು *	ಡಾ. ನಾಗರಾಜ ಎಂ.	ರೂ. 70.00
21.	ವರದಿಗಾರರೇ ಈ ಕಡೆ ಸ್ವಲ್ಪ ನೋಡಿ*	ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ	ರೂ. 60.00
22.	ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ	ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ	ರೂ. 70.00
23.	ವೇದ–ತಂತ್ರ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ *	ಡಾ. ಜಿ.ಬಿ. ಹರೀಶ್	ರೂ. 90.00
24.	ಸಖ–ಸಖಿ (ಗಜಲ್‌ಗಳು) *	ರವಿ ಹಂಪಿ	ರೂ. 40.00
25.	ಆಕಾಶದ ಹಾಡು *	ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 120.00
26.	ಬಿಂಬದೊಳಗಣ ಪ್ರಾಣ *	ಡಾ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ನಾಗೇಶ್	ರೂ. 50.00
27.	ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕನಸುಗಾರ ಕುಮಾರರಾಮ –	ಓಂಕಾರಪ್ಪ	ರೂ. 250.00
28.	ಮಳೆಗಾಲದ ಕಾಡು *	ಸ್ವಾಮಿನಾಥ	ರೂ. 30.00
29.	ವಾಲ್ಮೀಕಿ	ಡಾ. ಸರಜೂ ಕಾಟ್ಕರ್	ರೂ. 200.00
30.	ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾಷೆ *	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ	ರೂ. 225.00

31. ಕತ್ತಲ ಬೆಳಗು * ಜ.ನಾ. ತೇಜಶ್ರೀ ರೂ. 40.00
32. ನವವಿಸರ್ಗ * ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ ರೂ. 130.00
33. ಕಡಲ ತಡಿಯ ತಲ್ಲಣ* ಉಷಾ ಕಟ್ಟೆಮನೆ ರೂ. 150.00
ಡಾ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ
34. ಬಂಟರು ಬದುಕು ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆ ಡಾ. ಶೇಖರ ರೂ. 300.00
35. ಸೆಕ್ಸ್ ವರ್ಕರ್ ಒಬ್ಬಳ ಆತ್ಮಕಥನ ಕೆ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ರೂ. 150.00
36. ಈ ಕ್ಷಣ * ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 65.00
37. ಗಣೇಶನ ಬೆಂಗ್ಳೂರು ಯಾತ್ರೆ* ಪ್ರಕಾಶ್ ಕೆ. ನಾಡಿಗ್ ರೂ. 65.00
38. ಕೃಷ್ಣ ಕಷಾಯ * ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರೂ. 100.00
39. ರಾವಣನ ಡೈರಿ ಹಾ.ಮೈ. ಸೂರಿ ರೂ. 150.00
40. ಮೊಪಾಸಾನ ಕಥೆಗಳು ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರೂ. 350.00
41. ತಂತಿ ಪಕ್ಷಿ * ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 60.00
42. ವಕ್ರರೇಖೆ * ಡಾ. ಜಿ.ಬಿ. ಹರೀಶ್ ರೂ. 300.00
43. ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳುವಳಿ * ಡಾ. ಎಸ್. ನಾಗರತ್ನಮ್ಮ ರೂ. 125.00
44. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಸಹಕಾರ ಮತ್ತು ನಾಗರೀಕ
– ಕಾನೂನು ಭಂಗ ಚಳುವಳಿ * ಡಾ. ಎಸ್. ನಾಗರತ್ನಮ್ಮ ರೂ. 175.00
45. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷ ಡಾ. ರವಿ ಛಲವಾದಿ ರೂ. 225.00
46. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ
ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕಥನದ ಸ್ವರೂಪ * ಡಾ. ರಾಜೇಂದ್ರ ತಗಡ್ಲಿ ರೂ. 175.00
47. ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ ರೂ. 125.00
48. ಊರು ಮನೆ (ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳ ಸಂಕಲನ) ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೊಡಸೆ ರೂ. 160.00
49. ಮುಖಾ – ಮುಖಿ * ಬಿ.ಪಿ. ಶಿವಾನಂದ ರಾವ್ ರೂ. 85.00
50. ಜೋಲಿ ಲಾಲಿ * ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 160.00
51. ಅನಸೂಯಾ ಕಥೆಗಳು * ಡಾ. ಅನಸೂಯಾ ದೇವಿ ರೂ. 100.00
52. ರಾಜಕೀಯ ಕಥೆಗಳು * ಡಾ. ಜಿ. ವೀರಭದ್ರಗೌಡ ರೂ. 100.00
53. ಜನಪದ ಕತೆಗಳು:ಆಶಯಗಳು ಡಾ. ವಾಮದೇವ ರೂ. 160.00
54. ಅಮೂರ್ತ ಕನ್ನಡಿ * ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 100.00
55. ವ್ಯಾಸಕೂಟ ಮತ್ತು ದಾಸಕೂಟ * ಡಾ. ಅನಸೂಯಾ ದೇವಿ ರೂ. 250.00
56. ಹೃದಯವಂತ ವಿಷ್ಣು * ವಿನೋದ್ ಕುಮಾರ್ ಬಿ. ರೂ. 95.00
57. ಮಿಣ ಮಿಣ ಚೀಣಾ * ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್ ರೂ. 175.00
58. ಸನೂತನ ದಾರ್ಶನಿಕರೂ * ಸ್ವಾಮಿನಾಥ ರೂ. 80.00
59. ದಿಗ್ದರ್ಶಕರು* ಅರುಣ್ ಎಲ್. ರೂ. 80.00
60. ವಚನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸ ಡಾ. ಹಾ.ಮ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ರೂ. 80.00
61. ಸರಸ್ವತಿ * ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ರೂ. 300.00
62. ನಿಡುಗಲ್ಲು ದುರ್ಗದ ಕಥನ * ಡಾ. ಡಿ. ಕೆ. ಚಿತ್ತಯ್ಯ ಪೂಜಾರ್ ರೂ. 250.00
63. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು * ಡಾ. ಹಾ.ಮ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ರೂ. 480.00
64. ಕಮಲದೇಸಾಯಿ ಕಥೆಗಳು ಅನು: ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ ರೂ. 120.00

65. ಪ್ರೀತಿ ಏನೆನ್ನಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ರೂಪಾ ಎಲ್. ರಾವ್ ರೂ. 70.00
66. ಹೆಜ್ಜೆ ಮೂಡದ ಹಾದಿಯಲಿ ಸುಧೇಶ್ ಶೆಟ್ಟಿ ರೂ. 160.00
67. ಹಕ್ಕಿ ಹರಿವ ನೀರು ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ ರೂ. 60.00
68. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ * ಡಾ. ತಳವಾರ ವಾಮದೇವ ರೂ. 110.00
69. ಸಾಧಕರ ಹಾದಿ ಕೆ.ಎನ್. ಪರಾಂಜಪೆ ರೂ. 100.00
70. ಸಾಧನಶೀಲ (ಡಾ.ಎ.ವಿ.ಪ್ರಸನ್ನ ಅವರ ಅಭಿನಂಧನ ಗ್ರಂಥ) ರೂ. 225.00
71. ಗಡಿಪಾರು ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ ರೂ. 150.00
72. ರಾಜ್ಯಾಯಣ ಪಿ. ರಾಜೇಂದ್ರ ರೂ. 150.00
73. ಇಂಧನ * ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ ರೂ. 100.00
74. Cosmic Joke Raghav Chinivar ರೂ. 250.00
75. Urbanization Industrialization In Karnataka
Dr. Chandrappa ರೂ. 480.00
76. ಅಪ್ಪನ ಪ್ರತಿರೂಪ ಮತ್ತಿತರ ಕತೆಗಳು ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 100.00
77. ನೀಲಕುರುಂಜಿ (ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು) * ಎಂ.ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ರೂ. 220.00
78. ಬಳ್ಳಾರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು * ಡಾ. ವೀರೇಶ್ ಬಳ್ಳಾರಿ ರೂ. 200.00
79. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡ ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ.ನಾಗಾರ್ಜುನ ರೂ. 170.00
& ಶಿಕ್ಷಣದ ಹಕ್ಕುಗಳು *
80. ವೀರ ವನ್ತೆ ದುರ್ಗವ್ವ ಡಾ. ಎಲ್ಲಪ್ಪ ಕೆ.ಕೆ.ಪುರ ರೂ. 100.00
81. ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೊಯ್ಸಳ ದೇವಾಲಯಗಳು ಡಾ. ಶೋಭ ರೂ. 250.00
82. ಕಾಗದದ ದೋಣಿ ಯಾನ–1 ಎಸ್.ಎಂ. ಪೆಜತ್ತಾಯ ರೂ. 180.00
83. ಕಾಗದದ ದೋಣಿ ಯಾನ–2 ಎಸ್.ಎಂ. ಪೆಜತ್ತಾಯ ರೂ. 180.00
84. ಶರ್ವಾಣಿ ಸುನಿತಾರಾಜು ರೂ. 70.00
85. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಡಗು ಡಾ. ರಾಜು ಕೆ.ಎಸ್. ರೂ. 80.00
86. ನಮ್ಮ ರಕ್ಷಕ ರಕ್ಷಾ ಎಸ್.ಎಂ. ಪೆಜತ್ತಾಯ ರೂ. 40.00
87. ಅಮ್ಮ ಹೇಳಿದ ಕತೆಗಳು * ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್ ರೂ. 60.00
88. ನಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕ–2011 ಸೃಷ್ಟಿನಾಗೇಶ್ ರೂ. 130.00
89. ಸುದ್ದಿಯ ಹಿಂದೆ* ಡಿ.ವಿ. ರಾಜಶೇಖರ್ ರೂ. 70.00
90. ಮೈಲಾರ ಬಸವಲಿಂಗ
ಶರಣರ ತ್ರಿವಿಧಿಕರಣ* ಡಾ. ಹಾ.ಮಾ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ರೂ. 250.00
91. ವೀರವನ್ತೆ ದುರ್ಗವ್ವ (ನಾಟಕ) ಡಾ. ಯಲ್ಲಪ್ಪ ಕೆ.ಕೆ.ಪುರ ರೂ. 70.00
92. ಹಕ್ಕಿ ಹರಿವ ನೀರು ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ ರೂ. 40.00
93. ವೀರವನ್ತೆ ದುರ್ಗವ್ವ (ಕಾದಂಬರಿ) ಡಾ. ಯಲ್ಲಪ್ಪ ಕೆ.ಕೆ.ಪುರ ರೂ. 120.00
94. ಲೋಕಾಮುದ್ರಾ (ನಾಟಕ) ಡಾ. ಕವಿತಾ ರೈ ರೂ. 50.00
95. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಡಾ. ತಳವಾರ ವಾಮದೇವ ರೂ. 110.00
96. ಅಲ್ಲುಂಟು ನೆಂಟು ಬಿ.ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣ ರೂ. 70.00
97. ವೇಶ್ಯೆಯರು ಮತ್ತು ಲೈಂಗಿಕ
ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರು ಪ್ರೊ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ರೂ. 125.00
98. ಪುಟಾಣಿಗಳಿಗಾಗಿ ಪುಟ್ಟ ಕಥೆಗಳು * ಪ್ರಕಾಶ್ ಕೆ. ನಾಡಿಗ್ ರೂ. 70.00

99. ತುತ್ತಿಗೊಂದು ಕಥೆ (ಮಕ್ಕಳ ಕಥೆಗಳು)* ಸುನೀತಾ ರಾಜು ರೂ. 80.00
100. ಬ್ಲಾಗಿಸು ಕನ್ನಡ ಡಿಂಡಿಮವ ಚೇತನ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ರೂ. 90.00
101. ಭಾರತ ಮತ್ತು ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ಕಾಶ್ಮೀರ * ಡಾ. ಸಿ.ಚಂದ್ರಪ್ಪ ರೂ. 225.00
102. ತರಂಗಿಣಿ ತೀರದಲ್ಲಿ * ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಾಚಾರ್ಯ ರೂ. 225.00
103. ಆಲೋಡನ * ಆನಂದ ಝುಂಜರವಾಡ ರೂ. 150.00
104. ನಾದಲೋಕದ ರಸನಿಮಿಷಗಳು ಶಿರೀಷ ಜೋಷಿ ರೂ. 150.00
105. ಕುವೆಂಪು ಕಾವ್ಯಯಾನ * ಡಾ. ಬಿ.ಆರ್.ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ ರೂ. 200.00
106. ಸಂಘರ್ಷ* ಮಾಲತೇಶ ಸಿದ್ಧಮ್ಮನವರು ರೂ. 50.00
107. ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳಿದ ಕಥೆಗಳು * ಡಾ. ಅನಸೂಯದೇವಿ ರೂ. 100.00
108. ಭುವನದ ಬೆರಗು * ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್ ರೂ. 150.00
109. ಅಮ್ಮಿ (Ammi Saeed mirza) ರಾಹು ರೂ. 470.00
110. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರೀತಿ * ಡಾ. ಅನಸೂಯದೇವಿ ರೂ. 300.00
111. ರಾಣಿ ಕಥೆಗಳು* ಡಾ. ವೀರಭದ್ರಗೌಡ ರೂ. 150.00
112. ಶತಪದಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ* ಮಹೇಶ ದೇಶಪಾಂಡೆ ರೂ. 70.00
113. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ * ಡಾ. ಕವಿತಾ ಎಸ್.ಎಚ್. ರೂ. 80.00
114. ಜೋಲಿ ಲಾಲಿ (ಭಾಗ–2) * ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 250.00
115. ನಮ್ಮ ಆರೋಗ್ಯ ನಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಡಾ. ಲೀಲಾವತಿ ದೇವದಾಸ್ ರೂ. 200.00
116. ಬೇಂದ್ರೆ–ಶರೀಫರ ಕಾವ್ಯಾಯಾನ ಸುನಾಥ ದೇಶಪಾಂಡೆ ರೂ. 350.00
117. ಪಡು–ಮೂಡು * ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 500.00
118. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 350.00
119. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 350.00
120. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 350.00
121. ಸುಗಂಧ ಪುಷ್ಪ * ಹಾ.ಮ. ನಾಗಾರ್ಜುನ ರೂ. 175.00
122. ಸೆಕ್ಯೂಲರ್‌ವಾದ:ಬುಡ–ಬೇರು ರಾಹು ರೂ. 300.00
123. ಕವಿತೆಯ ಓದು ಪ್ರಭಾಕರ ಆಚಾರ್ಯ ರೂ. 150.00
124. ಆರನೆಯ ಹೆಂಡತಿಯ ಆತ್ಮಕಥೆ (My Feudal Lord) ರಾಹು ರೂ. 400.00
125. ಮೈ ಫಾದರ್ ಬಾಲಯ್ಯ ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 180.00
126. ಪೀಠಾಧಿಯಪತಿಯ ಪತ್ನಿ (Blasphemy) ರಾಹು ರೂ. 350.00
127. ಹಾಡುವ ಹಕ್ಕಿಯ ಶೋಕಗೀತೆ* ಡಾ.ಅಪ್ಪಗೆರೆ ಸೋಮಶೇಖರ್ ರೂ. 130.00
128. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ. ರೂ. 500.00
129. ಯಾತ್ರಿಕನ ಕನಸು (Alchimest) ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 160.00
130. ದಾಂಪತ್ಯ ನಿಷ್ಠೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಿದೆಯೇ? ಸುನಂದ ಕಡಮೆ ರೂ. 160.00
131. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ ಭಾಷಾ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಓಂಕಾರಪ್ಪ ರೂ. 200.00
132. ನೋಯುವ ಹಲ್ಲಿಗೆ ಹೊರಳುವ ನಾಲಿಗೆ ಡಾ.ಹೆಚ್.ಎಸ್.ಅನುಪಮಾ ರೂ.200.00
133. ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ. ರೂ. 500.00
134. ಬಹುರೂಪಿ ಭಾರತ ತ್ರಿವೇಣಿ ಶಿವಕುಮಾರ್ ರೂ. 250.00
135. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ. ರೂ. 400.00
136. ಹೊಸಪಕ್ಷಿ ರಾಗ ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 200.00

137. ತೇಲ್ನೋಟ ಕು.ಗೋ ರೂ. 150.00
138. ಆಟಗಳು ಪ್ರಕಾಶ್ ಕೆ. ನಾಡಿಗ್ ರೂ. 80.00
139. ಕನಸಿನೂರಿನ ಕಿಟ್ಟಣ್ಣ ಕೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ್ ರೂ. 80.00
140. ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಹಾಸ್ಯ ಕು.ಗೋ ರೂ. 80.00
141. ಒಂದು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಏಕಾಂತ
(One Hundred Years of Solitude)
ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 450.00
142. ಜೀವಸಿರಿ ವಸುಂಧರಾ ಭೂಪತಿ ರೂ. 150.00
143. ಅಲೆಮಾರಿ ಒಬ್ಬನ ಆತ್ಮಕತೆ..!(Gulliver Trevels)
ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 200.00
144. ಶಾಲ್ಮಲಿ (ಹಿಂದಿ ಅನುವಾದ) ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 160.00
145. ತೆರವು (ಮರಾಠಿ ಅನುವಾದ) ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ ರೂ. 80.00
146. ಅನನ್ಯ (ಕನ್ನಡ ತಮಿಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವಲೋಕನ) ಡಾ॥ ತಮಿಳ್ ಸೆಲ್ವಿ ರೂ.160.00
147. ಧರೆಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ (ಸಂಪುಟ–1) ರಾಹು ರೂ. 450.00
(ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತ ಕಥೆಗಳು)
148. ಧರೆಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ (ಸಂಪುಟ–2) ರಾಹು ರೂ. 450.00
(ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತ ಕಥೆಗಳು)
149. ಧರೆಹೊತ್ತಿ ಉರಿದಾಗ (ಸಂಪುಟ–3) ರಾಹು ರೂ. 450.00
(ಭಾರತ ವಿಭಜನೆಯ ದುರಂತ ಕಥೆಗಳು)
150. ದಯವಿಟ್ಟು ಮುಚ್ಚಬೇಡಿ ರಸ್ತೆ ಗುಂಡಿಗಳನ್ನು ಶಾಂತರಾಜ್ ಐತಾಳ್ ರೂ. 150.00
151 ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ಪಯಣ
(Journey to the Center of the Earth) ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 225.00
152 ಕೊಡಚಾದ್ರಿ (ಸಾಧಕರ ನುಡಿ ಚಿತ್ರಗಳು) ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಕೊಡಸೆ ರೂ. 180.00
153 ಸುಡಗಾಡ ಕಾಯ ಡಾ. ಅನುಬೆಳ್ಳೆ ರೂ. 125.00
154 ಕರುಳ ತೆಪ್ಪದ ಮೇಲೆ ಚಿದಾನಂದ ಸಾಲಿ ರೂ. 70.00
(ಖುಷ್ವಂತ್‌ಸಿಂಗ್‌ರ ಟ್ರೈನ್ ಟೂ ಪಾಕಿಸ್ತಾನ ನಾಟಕ)
155 ದೇವನೊಬ್ಬ ಬೇಕೆ ? ಡಾ. ಶೀಪರಮಟ್ಟಿ ರೂ. 150.00
156 ಮೊಪಾಸನ ಕಥೆಗಳು ಭಾಗ 1 ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರೂ. 450.00
157 ಮೊಪಾಸನ ಕಥೆಗಳು ಭಾಗ 2 ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರೂ. 450.00
158. ದಾಹ ಡಾ. ಟಿ.ಡಿ.ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 200.00
159. ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕೊಲೆ (MURDER IN THE DARK)
ಡಾ. ನವೀನ್ ಹಳೇಮನೆ ರೂ. 80.00
160. ಆಮೇನ್ – ದಮನಿತ ದೀದಿಯ ಆತ್ಮಕಥನ ಸಿಸ್ಟರ್ ಜೆಸ್ಮಿ ರೂ. 240.00
161. ಬೆಸುಗೆಯ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 350.00
162. ಮಲೆಯಾಳದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪೆಣ್ ಕಥೆಗಳು ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್ ರೂ. 210.00
163. ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ರಾಹು ರೂ. 225.00
164. ಬೆಸುಗೆಯ ಬಂದನದಲ್ಲಿ ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 350.00
165. ಸಂಗೀತಲೋಕದ ಸವಿನೆನಪುಗಳು ಶೀರೀಷ ಜೋಷಿ ರೂ. 100.00

166.	ಜೀವನವೆನ್ನುವ ಅದ್ಭುತ!	ಕೆ. ಪ್ರಭಾಕರನ್	ರೂ. 250.00
167.	ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವಾದಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ	ರೂ. 300.00
168.	ಕರುಣಾಳು, ಬಾ ಬೆಳಕೆ (FEVER)	ಅನಸೂಯದೇವಿ	ರೂ. 180.00
169.	ದಾಂಪತ್ಯ ಯೋಗ	ಡಾ. ನಾ ಮೊಗಸಾಲೆ	ರೂ. 180.00
170.	ಅಜೇಯ (The Count of Monte Cristo)	ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 400.00
171.	ಸಂಗೀತಲೋಕದ ಸವಿನೆನಪುಗಳು	ಶಿರೀಷ ಜೋಶಿ	ರೂ. 100.00
172.	ಚಮತ್ಕಾರಿ ದೇಹ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ ಮನಸು	ಡಾ. ಶೀಪರಮಟ್ಟಿ	ರೂ. 150.00
173.	ಕಸ್ತೂರಬಾ	ಡಾ.ಪ್ರಭಾಕರ್ ಎಂ. ನಿಂಬರಗಿ	ರೂ. 300.00
174.	ಇದು ವಿದಾಯವಲ್ಲ	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 160.00
175.	ಎಲ್ಲೇ ಮೀರಿ (N GUGI W THIONG 'O)	ಡಾ. ಎಚ್. ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ್	ರೂ. 200.00
176.	ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚೀನೀ ಕಥೆಗಳು	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 230.00
177.	ಹಿಮ (ORAHAN PAMUK)	ಡಾ. ಕೆ.ಎಸ್. ವೈಶಾಲಿ	ರೂ. 550.00
178.	ಡೋರಿಯನ್ ಗ್ರೇನ ಬಾವಚಿತ್ರ (Picture Of Dorean greay)	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 160.00
179.	ಕಥನವಕಾಶ (ಅನುವಾದಿತ ಕತೆಗಳು)	ಚಿದಾನಂದ ಸಾಲಿ	ರೂ. 150.00
180.	ಪ್ರೀತಿಯ ನಲವತ್ತು ನಿಯಮಗಳು (THE FORTY RULES OF LOVE) ELIF SHAFAK	ಮಮತಾ ಜಿ ಸಾಗರ	ರೂ. 400.00
181.	ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣ ದರ್ಶನಂ–ಶ್ರೀ ದರ್ಶನ	ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕೃ. ದೇಸಾಯಿ	ರೂ. 150.00
182	ಭಾಮಾ ದಲಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆ	ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್. ನಾಗಭೂಷಣ್	ರೂ. 180.00
183	ಅಷ್ಟವಕ್ರನೂ ಅಪೂರ್ವ ಸುಂದರಿಯೂ (THE HUNCH BACK OF NOTRE DAME)	ಡಾ. ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ	ರೂ. 225.00
184	ರಾತ್ರಿ ಕಪ್ಪು.... ಕೊಡ ಕಪ್ಪು	ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೋಕಳೆ	ರೂ. 200.00
185	ಲಾಸ್ಟ್ ಲೋಕಲ್ ಲೋಸ್ಟ ಲವ್	ರಾಜೀವ್ ನಾಯಕ್	ರೂ. 120.00
186	ವಿವಾಹ ಬೋಜನವಿದು	ಶಾಂತರಾಜ್ ಐತಾಳ್	ರೂ. 120.00
187	ನೆನಪಿನಂಗಳದಲ್ಲಿ ವೈಯನ್ಕೆ, ವಡ್ಡರ್ಸೆ,	ಪೂಜಾರಿ ಚಿದಂಬರ ಬೈಕಂಪಾಡಿ	ರೂ. 140.00
188	ನನ್ನವರು (MAVALLU)	ಸುಲೋಚನ	ರೂ. 190.00
189	ವಯನಾಡಿನ ಕನಸು	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 100.00
190	ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಬಲ	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 260.00
191	ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಮತ್ತು ಅನ್ಯವಾದಗಳು	ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.	ರೂ. 350.00
192	ದಡವ ಹಡೆದ ನದಿ (ಕವಿತೆಗಳು)	ಎಚ್.ಎನ್. ಈಶಕುಮಾರ್	ರೂ. 100.00
193	ಭಾರತದ ಜ್ವಲಂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಾದ್ಯಮ	ಅಭಿಲಾಷಾ ಆರ್.	ರೂ. 100.00
194	ಕೃಷ್ಣವೇಣಿ (ಕಾದಂಬರಿ)	ವೆಂಕಟಗಿರಿ ಕಡೇಕಾರ್	ರೂ. 170.00
195	ಆಕಾಶದ ಕರೆ (ಸಣ್ಣ ಕಥೆಗಳು)	ಡಾ. ಅನಸೂಯಾದೇವಿ	ರೂ. 350.00
196	ಬುಡಕಟ್ಟು ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ	ಡಾ. ಎಸ್.ಎಂ. ಮುತ್ತಯ್ಯ	ರೂ. 170.00
197	ಮರಳ ದಿಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ (The women in the dunes)	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 160.00

198	ಉಪೇಂದ್ರನಾಥ ಅಶ್ಕರರ ಐದು ನೀಳ್ಗಥೆಗಳು	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 100.00
199	ಮಾಫಿಯಾ	ಕೆ.ಕೆ. ಗಂಗಾಧರನ್	ರೂ. 540.00
200	ಲುಷನ್‌ರ ಆಯ್ದ ಹತ್ತು ಕಥೆಗಳು	ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 150.00
201	ಆಲಂಪನಾ	ಶ್ಯಾಮಲಾ ಮಾದವ	ರೂ. 250.00
202	ಬ್ಲ್ಯಾಕ್ ಕಾಫಿ	ಅನು ಬೆಳ್ಳೆ	ರೂ. 180.00
203	ಮಲಾಣ್	ಶಾಂತನಾಯ್ಕ ಶೀರಗಾನಹಳ್ಳಿ	ರೂ. 310.00
204	ಮಲೆಯಾಳದ ಮಹಿಳಾ ಕಥನ	ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್	ರೂ. 270.00
205	ಮಾರಾಟಗಾರನ ಸಾವು	ಎಂ.ಎಸ್. ರಘುನಾಥ	ರೂ. 140.00
206	ಜೆನ್ ಅನುಭವ	ವಿಜಯ್‌ನಾಗ್	ರೂ. 360.00
207	ದೇಸಿ ದಿಬ್ಬಣ	ಡಾ. ಕೆ.ಎಲ್. ದಿವ್ಯ	ರೂ. 220.00
208	ಗೋಡೆ	ಡಾ. ಸಿ.ಎಸ್. ದ್ವಾರಕನಾಥ್	ರೂ. 400.00
209	ಕಥೆಗಳ ಕಟ್ಟು	ಅಮರೇಶ್ ನುಗಡೋಣಿ	ರೂ. 350.00
210	ಒಲವು ತುಂಬಿದ ದಾರಿ (ಪ್ರೇಮ ಕಥನಗಳು)	ಕೇಶವ ಮಳಗಿ	ರೂ. 280.00
211	ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್ ಭಾಗ–1	ಶರಣಪ್ಪ ಜಿ	ರೂ. 600.00
212	ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್ ಭಾಗ–2	ಶರಣಪ್ಪ ಜಿ	ರೂ. 425.00
213	ಭೂಮಿಗೆ ಬಂದ ಗಂಧರ್ವ	ಡಾ. ಹೆಚ್.ಎಲ್. ನಾಗೇಗೌಡ	ರೂ. 350.00
214	ಒಂಟಿದನಿ (ಬೋರಿಷ್ ಪಾಸ್ತಾರ್‌ನಕ್)	ಕೇಶವಮಳಗಿ	ರೂ. 260.00
215	ಪರ್ಯಾಯ ನೋಟಗಳು (Paralex veiw. Salvoj zizek)	ಕೇಶವಶರ್ಮ	ರೂ. 530.00
216	ಗಾನ್ ವಿತ್ ದ ವಿಂಡ್	ಶ್ಯಾಮಲ ಮಾಧವ	ರೂ. 750.00
217	ಕಥಾ ಸಮಾಹಾರಂ	ಪ್ರಭಾಕರನ್ ಕೆ.	ರೂ. 150.00
218	ವದರಿಂಗ್ ಹೈಟ್ಸ್	ಶ್ಯಾಮಲ ಮಾಧವ	ರೂ. 400.00
219	ನನ್ನ ಬದುಕು (My Life) ANTON CHEKHOV	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ:ಮಡಿವಾಳಪ್ಪ ತಟ್ಟಿಮನಿ	ರೂ. 125.00
220	ಆರ್ತ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಗೀತಾ ಶೆಣೈ	ರೂ. 150.00
221	ಮೂರನೆ ದಡ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಎ.ಎನ್. ಪ್ರಸನ್ನ	ರೂ. 220.00
222	ದೇವರುಗಳ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ	ಬೋಳುವಾರು ಮಹಮದ್ ಕುಂಞಿ	ರೂ. 160.00
223	ಸಫಾ	ಪ್ರಸಾದ್ ನಾಯ್ಕ್	ರೂ. 350.00
224	ಹಲವು ಜೀವನ ಹಲವು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು	ಎನ್. ಶ್ರೀಧರ್	ರೂ. 200.00
225	ಜಪಾನೀನ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಕಥೆಗಳು	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ವಿಜಯ್ ನಾಗ್	ರೂ. 200.00
226	ನವಿಲು ಪುರಾಣ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಕೆ.ಈ ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ	ರೂ. 450.00
227	ಶಬರಿಗಾದನು ಅತಿಥಿ ದಾಶರಥಿ	ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕೃ ದೇಸಾಯಿ	ರೂ. 125.00
228	ಪಡೆಯದ ಭಾಗ್ಯ	ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕೃ ದೇಸಾಯಿ	ರೂ. 125.00
229	ಗೂಳಿ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ನಲ್ಲತಂಬಿ	ರೂ. 225.00
230	ನೀರದೀವಿಗೆ	ಕೆ.ವೈ.ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ	ರೂ. 260.00
231	ವೈದ್ಯಕೀಯ ವೃತ್ತಿ ಉದ್ಯೋಗ ಉದ್ಯಮ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ರಾಹು	ರೂ. 325.00
232	ಬದುಕಿರುವುದೇ ಕಥೆ ಹೇಳಲಿಕ್ಕೆ	ಟಿ.ಎಸ್. ರಘುನಾಥ್	ರೂ. 725.00
233	ಒಡೆದ ಕನ್ನಡಿ	ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್	ರೂ. 220.00

234 ತಣ್ಣನೆಯ ಮಾಂಸ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥೆಗಳು ಡಾ.ಕೆ.ಎಲ್.ದಿವ್ಯ ರೂ. 170.00

235 ಹೆರೊಡೊಟಸನ ಸಮರ ಕತೆಗಳು ಶಿವರಾಮಯ್ಯ
ಡಾ.ಎಚ್.ವಿ.ರಂಗಾಚಾರ್ ರೂ. 275.00

236 ಒಂದು+ ಮತ್ತು ನೂರುಕಥೆಗಳು ಪ್ರೊ. ಕೆ.ಈ. ರಾಧಾಕೃಷ್ಣ ರೂ. 350.00

237 ಮನಸು ಮಾಗಿದ ಸುಸ್ವರ ಜ್ಯೋತಿ ಗುರುಪ್ರಸಾದ್ ರೂ. 350.00

238 ಬುದ್ಧ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬ ಮತ್ತು ನಾನು ಅಶೋಕ್ ರೂ. 160.00

239 ಒಂದು ತುಂಡು ಗೋಡೆ ಬೋಳುವಾರು ಮಹಮದ್ ಕುಂಞ ರೂ. 150.00

240 ಮಲೆಯಾಳದ ಪೆಣ್ ಕಥನ ಕಮಲ ಹೇಮ್ಮಿಗೆ ರೂ. 320.00

241 ಸೂರ್ಯ ಶಿಖರ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ.3 20.00

242 ದಲಿತ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ : ಭಾರತೀಯ ಭೌತಿಕವಾದ
ಚಾರ್ವಾಕ ದರ್ಶನ : ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಲಕ್ಕೂರು ಆನಂದ ರೂ. 210.00

243 ಈಡಿಪಸ್ ಮತ್ತು ಅಂತಿಗೊನೆ ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 125.00

244 ಪ್ರಶಾಂತ ನೀಲಾಕಾಶ ಉಷಾಶ್ರೀ ರೂ. 550.00
TEN THOUSAND MILES WITH CLOUDS

245 ಸುಂದರವನದಲ್ಲಿ ನೊಣದ ರಾಜ್ಯಭಾರ
ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಸುನೀತ ಕುಶಾಲನಗರ ರೂ. 120.00

246 ನಖಾಶಿಖಾಂತ (ಮಲೆಯಾಳಂ ಕಥೆಗಳು) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಪ್ರಭಾಕರನ್.ಕೆ ರೂ. 275.00

247 ಭಾಷಾಂತರ ಜಗತ್ತು ಪರ್ವತಿ ಜಿ ಐತಾಳ್ ರೂ. 180.00

248 ಹೆಣೆಯುತ್ತಿದೆ ಜೇಡ ಬಲೆಯ.....* ಪ್ರೊ. ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ರೂ. 200.00

249 ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 400.00

250 ಅನುಪಲ್ಲವಿ ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಚಾರ್ಯ ರೂ. 160.00

251 ಕಥೆ– ಚಿತ್ರಕಥೆ ಶಶಿಧರ್ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ರೂ. 200.00

252 ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ರೂಪ ಹಾಸನ ರೂ. 50.00

253 ನಕ್ಷತ್ರ ನೋಡುತಾ.... ತಮ್ಮಣ್ಣ ವೀಗಾರ ರೂ. 100.00

254 ತಾರೆಗಳ ದುನಿಯಾ ಶಶಿದರ್ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ರೂ. 100.00

255 ಮೂಡಲ ಮನೆಯ ಮುತ್ತಿನ ಹುಡುಗಿ ಆತ್ಮಕೂರ ವಾಮನಚಾರ್ಯ ರೂ. 160.00

256 ರೀ ಮೇಡ್ ಇನ್ ಅಮೆರಿಕ ವಿಜಯ್ ಬಾರದ್ವಜ್ ರೂ. 250.00

257 ಪ್ರಭು ಸಂಹಿತೆಯ ರೂಪಕಗಳು ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 220.00

258 ಆಧುನಿಕೊತ್ತರವಾದ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 350.00

259 ದ್ರೌಪದಿ ವೇಣುಗೋಪಾಲ ವಹ್ನಿ ರೂ. 500.00

260 ಕಳಚಿದ ಕೊಂಡಿ ಪ್ರಮೋದ್ ಮತಾಲಿಕ ರೂ. 150.00

261 ಮಲೆಯಾಳದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪೆಣ್ ಕತೆಗಳು ಪರ್ವತಿ ಜಿ ಐತಾಳ್ ರೂ. 320.00

262 ಹಳ್ಳಿ ಹಕ್ಕಿಯ ಹಾಡು (ಹೆಚ್.ವಿಶ್ವನಾಥ್ ಆತ್ಮಕತನ) ಹೆಚ್.ವಿಶ್ವನಾಥ್ ರೂ. 175.00

263 ಎಳೆಯರಿಗಾಗಿ ಸರಳ ರಾಮಾಯಣ ವೇಣುಗೋಪಾಲ ವಹ್ನಿ ರೂ. 350.00

264 ಮಾತು ಮಾತು ಮಥಿಸಿ... ಮೇಟಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ರೂ. 380.00

265 ಕಣಜ ಪ್ರಮೋದ್ ಮುತಾಲಿಕ ರೂ. 225.00

266 ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದ ಚರಿತ್ರೆ ಸ್ವಾಮಿ ಧರ್ಮಾತೀರ್ಥ ರೂ. 220.00

267 ಹಿರೋಶಿಮಾದ ಹೂವುಗಳು ಡಾ. ವಿಜಯ್ ನಾಗ್ ಜಿ ರೂ. 180.00

268 ಕುರುಡು (Blindness) ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 325.00
269 ಲೇಡಿ ಚಾರ್ಟಲೀಸ್ ಲವರ್ ಟಿ.ಎಸ್. ರಘುನಾಥ್ ರೂ. 500.00
240 ಚಲಂ (ಆತ್ಮಕಥೆ) ಲಕ್ಕೂರು ಆನಂದ ರೂ. 400.00
271 ಬೆಳಕೂ ಅದೆ, ಕತ್ತಲೆಯೂ ಅದೇ ಡಾ.ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿ ರೂ. 280.00
272 ಮುತ್ತು (Pearl) ಲಕ್ಕೂರು ಆನಂದ ರೂ. 150.00
273 ನಡು ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಚಂದ್ರ ಮತ್ತು ಇತರ ಕತೆಗಳು ಜೆ. ಬಾಲಕೃಷ್ಣ ರೂ. 150.00
(ABDULRAZAK GURNAH)
274 ಡೈರಿ ಆಫ್ ಎ ಎಂಗ್ ಗರ್ಲ್ ನಾಗರೇಖಾ ಗಾಂವ್ಕರ್ ರೂ. 450.00
275 ನಾಗಚಂದ್ರನ ರಾಮನ ಕಥನ ಸೃಜನ್ ಗಣೇಶ್ ಹೆಗಡೆ ರೂ. 360.00
276 ಶಂಭಾಲ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ; ಡಾ. ಜಯಲಲಿತಾ ರೂ. 270.00
277 ಸ್ವರ್ಗ (NOBLE PERIZE WINNER) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ; ಬಿ. ಶರಣಪ್ಪ ರೂ. 320.00
278 ಆನಂತ್ಯ ಸುನೀತರಾಜ್ ರೂ. 400.00
279 ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆ (ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು) ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ ರೂ. 290.00
280 ಹೊನ್ನ ಕೊಪ್ಪರಿಗೆ ವಸಂತಿ ಶೆಟ್ಟಿ ಬ್ರಹ್ಮಾವರ ರೂ. 120.00
281 ಚಾಂಡಾಳನೊಬ್ಬನ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆ ಡಾ. ಎಚ್.ಎಸ್.ನಾಗಭೂಷಣ ರೂ. 325.00
(INTERROGATTING MY CHANADALA LIFE)
282 1984 ಡಾ. ವಿಜಯಾ ಸುಬ್ಬರಾಜ್ ರೂ. 275.00
283 ಭಾಷಾಂತರ ಜಗತ್ತು ಪಾರ್ವತಿ ಜಿ. ಐತಾಳ್ ರೂ. 125.00
283 ಬಿಜಾಪುರ ಡೈರಿ ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಪೊಕಳೆ ರೂ. 225.00
284 ರನ್ನಿಂಗ್ ನಾವೆಲಿಸ್ಟ್ (Haruki Murkami) ರವಿಕುಮಾರ್ ಹಂಪಿ ರೂ. 160.00
285 ಹಾಜಿ ಮುರಾದ್ ಮತ್ತು ಇತರ ಕಥೆಗಳು ಟಿ.ಎಸ್. ರಘುನಾಥ್ ರೂ. 700.00
286 ಹೊಕ್ಕುಳು ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ರೂ. 400.00
287 ಇಲ್ಲಿ ಯಾರು ಮುಖ್ಯರಲ್ಲ ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ರೂ. 350.00
288 ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ (NO LONGER HUMAN)
ವಿಜಯ ನಾಗ್ ಜಿ ರೂ. 140.00
289 ನಾನೆಂಬುದು ಕಿಂಚಿತ್ತು (ಆತ್ಮಕಥನ) ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ರೂ. 425.00
290 ಎಲ್ಲೆಗಳ ಮೀರಿ ಶ್ರೀದೇವಿ ಕೆರೆಮನೆ ರೂ. 225.00
(ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಲೇಖಕಿಯರ ಆಶಯ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು)
291 ಸಾಹಸ ಬೀಮ ವಿಜಯ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 475.00
292 ಆದಿಪುರಾಣದ ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ದಾರಿಗಳು ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 600.00
293 ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 750.00
294 ಬರ್ಟೋಲ್ಟ್ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 400.00
295 ಶರಣರ ನಾಡಿನ ಸೂಫೀ ಮಾರ್ಗ ಪರ್ವೀನ್ ಸುಲ್ತಾನಾ ರೂ. 650.00
296 ಹೆಣವಾಗುತಿರುವ ಗಣರಾಜ್ಯ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ರಾಹು ರೂ. 300.00
The crooked timber of new india (Parakala Parbhakar)
297 ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನಲೆ – ಪ್ರೇರಣೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವಗಳು
ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 350.00
298 ಅಂಟೋನಿಯೊ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ಕೆ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ರೂ. 350.00

299 ಭವ್ಯ ಭೂಮಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಕೆ. ಶ್ರೀನಾಥ್ ರೂ. 425.00
The Good Earth , Pearl S Buck - Nobel Prize Winner

300 ಛತ್ರಪತಿ ಶಿವಾಜಿ (RANJIT DESAI) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ರಾಹು ರೂ. 1200.00

301 ವೃದ್ಧ ಮತ್ತು ಸಮುದ್ರ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 180.00
(The old Man And Sea) Ernest Hemingway- Nobel Prize Winner

302 ದಿ ಕಾಲ್ ಆಫ್ ವೈಲ್ಡ್ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ಜೆ.ವಿ. ಕಾರ್ಲೋಸ್ ರೂ. 260.00
The Call of the Wild - Jack London

303 ಹೃದಯ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ: ವಿಜಯ ನಾಗ್ ರೂ. 250.00
KoKoro Novel (Kokoro: Sensei no isho) BY : Natsume Soseki

304 ಭೂಮಿ (ಕಾದಂಬರಿ) ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ ರೂ. 400.00
EARTH- Émile Zola (Émile Édouard Charles Antoine Zola)

305 ಪ್ರಾಚೀನ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆಗಳು ಅಡಗೂರು ಹೆಚ್. ವಿಶ್ವನಾಥ್ ರೂ. 140.00

306 ದೇವಿ ಕುರುಬತಿ–ಐಗುಪ್ತದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಐಸಿರಿ
ದಂತಕತೆಯಾದ ಈಜಿಪ್ಟ್‌ನ ರಾಣಿ ಡಾ. ಶುಭದಾ ಎಚ್.ಎನ್. ರೂ. 260.00
A Tale of An Ancient legendary Egyptian queen

307 ಕ್ಯಾಂಡೀಡ್ – ವೋಲ್ಟೇರ್ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ : ರಾಜಣ್ಣ ತಗ್ಗಿ ರೂ. 230.00

* ಪ್ರತಿಗಳು ಮುಗಿದಿವೆ





ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಾಪೋಹ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕುರುಡಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅರಾಜಕವಾದುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯವು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದೇ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಪ್ರಮೇಯವೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸತರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವುದು ಫುಕೋನ ವಾದ.

ಪುಸ್ತಕ

144

CRITISISM

₹680